HN
39
.L29
A484
1991

LIBRARY OF PRINCETON
OCT 28 1991
THEOLOGICAL SEMINARY

HN
39
.L29
A499
1991

Digitized by the Internet Archive
in 2016

https://archive.org/details/unaiglesiaendias00alva

UNA IGLESIA EN DIASPORA

apuntes para una eclesiología solidaria

prólogo: José Míguez Bonino

CARMELO ALVAREZ

UNA IGLESIA EN DIASPORA

Colección APORTES

D.E.I.

Departamento Ecuménico de Investigaciones

CONSEJO EDITORIAL

Franz J. Hinkelammert
Pablo Richard
Carmelo Alvarez
Jorge David Aruj

EQUIPO DE INVESTIGADORES

Elsa Tamez
Maryse Brisson
Arnoldo Mora
Raquel Rodríguez
Helio Gallardo

UNA IGLESIA EN DIASPORA

apuntes para una eclesiología solidaria

prólogo: José Míguez Bonino

LIBRARY OF PRINCETON
SEP 2 6 1991
THEOLOGICAL SEMINARY

CARMELO ALVAREZ

EDICION GRAFICA: Jorge David Aruj
PORTADA: Carlos Aguilar Quirós
CORRECCION: Guillermo Meléndez

254.4
A327i Alvarez, Carmelo
Una Iglesia en diáspora: apuntes para una eclesiología solidaria/
Carmelo Alvarez
—1a. ed.— San José, Costa Rica, DEI, 1991
112 p.; 21 cm. —(Colección aportes)

ISBN 9977-83-048-7

1. Solidaridad.
2. Iglesia — Aspectos sociales.
I. Título.
II. Serie.

Hecho el depósito de ley

Reservados todos los derechos

Prohibida la reproducción total o parcial del contenido de este libro

ISBN 9977-83-048-7

© Editorial Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), San José, Costa Rica, 1991.
Para la presente edición.

© Carmelo Alvarez, 1991

Impreso en Costa Rica • Printed in Costa Rica

PARA PEDIDOS O INFORMACION DIRIGIRSE A:

EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070
SABANILLA
SAN JOSE — COSTA RICA
Teléfonos 53-02-29 y 53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

A David Vargas, hermano, amigo y compañero. En nuestros veinticinco años de ministerio pastoral.

Contenido

Prólogo 11
José Míguez Bonino

Introducción 13

Iglesia: comunión solidaria 15

1. Comunión es solidaridad 15
2. La eucaristía: acto de solidaridad 24
3. Nuestro serivicio: entrega solidaria 26
4. La praxis solidaria 27

Iglesia: conocimiento, unidad y crecimiento en Cristo 31

1. Introducción a la epístola a los Efesios 31
2. La eclesiología en Efesios 31
3. Conocimiento 33
4. Unidad 35
5. Crecimiento 36

Iglesia: mayordoma de la vida 39

1. Mayordomía de la vida 39
2. Somos poema de Dios 41
3. Mayordomía del nuevo pacto 43
4. Mayordomía en el servicio 44
5. Mayordomía en medio de la vida 46
6. Mayordomía responsable 47
7. Mayordomía de la creación 48
8. Mayordomía para la paz 49

Iglesia: defensora de la vida 51

1. Aspectos bíblico-teológicos 51
2. El sentido teológico de los derechos humanos 55
3. Las iglesias y los derechos humanos: perspectiva ecuménica 58
4. Los derechos humanos y el Tercer Mundo 62
5. Los derechos humanos en América Latina 63
6. Las iglesias y los derechos humanos en América Latina 64
7. La paz, en defensa de la vida 66
8. La paz: visión esperanzadora 68
9. El camino de la paz 69
10. Visión contemporánea de la paz 72

Iglesia: palabra y testimonio en Centroamérica 75

1. Tiempos cruciales 75
2. Iglesia testificante 78
3. Palabra y testimonio 78
4. Espiritualidad liberadora 80
5. Monseñor Romero: testigo de la Palabra 81
6. Palabra y testimonio en Solentiname 84
7. Centroamérica entre la atrocidad y la esperanza 85

"La iglesia en diáspora" de Ricardo Shaull. Un aporte protestante a la teología de la liberación 87

1. Ubicación necesaria: tres décadas de crisis (1960-1990) 87
2. La Iglesia en diáspora: el aporte de Ricardo Shaull 90
3. ISAL en la nueva diáspora 91
4. Discusión subsecuente 97
5. Aporte y desafío 98

Desafío a las iglesias (Mateo 21:43) 99

Una Iglesia en diáspora 103

Prólogo

José Míguez Bonino

Las iglesias latinoamericanas han hecho un largo camino en los últimos treinta años. No todas las iglesias ni todos en las iglesias han marchado al mismo paso, y a veces tampoco en la misma dirección. Con todo, hay una serie de temas que —controvertidos, interpretados de diversas maneras o resistidos— se han instalado en la conciencia de las comunidades cristianas y las han marcado. Creo que es de esto que trata este libro.

En la colección de trabajos —diversos en su temática específica pero coincidentes en su propósito y coherentes en su contenido—, Carmelo Alvarez ofrece a esa comunidad cristiana —en especial a la evangélica— la oportunidad de reflexionar, profundizar y sobre todo interrelacionar y ver la mutua implicación de estos temas que nos han desafiado.

El estilo coadyuva a ese propósito. Es preciso sin ser pedante, didáctico sin ser magisterial, comprometido sin "estridencias". Las ideas se exploran en sus dimensiones bíblicas, históricas, sociales, "devocionales" guiándose por una lógica "cordial" más que sistemática, que nace de las preguntas que surgen unas de otras por insinuación del tema en el espíritu del lector más que por una estricta lógica sistemática. Por eso es lectura "popular" y "laica" en el mejor sentido de estas palabras (que al final son una sola). Incluso cuando se tratan temas más académicos, como el desarrollo del pensamiento eclesiológico de ISAL (Iglesia y Sociedad en América Latina) o la introducción a la Epístola a los Efesios, interesa más la sustancia del tema, casi en una conversación con el lector, que los tradicionales esquemas académicos. Carmelo, que es también historiador y teólogo, pone aquí su conocimiento en función de pastor.

Hablábamos antes de los temas que han entrado en la atención de las iglesias. Algunos suenan como nuevos: derechos humanos, solidaridad, ecumenismo. Y han venido a ser para algunos especie de "contraseñas" o "proclamas" que identifican, convocan o repelen. Otros, tradicionales, como crecimiento de la iglesia, liturgia y espiritualidad,

mayordomía, también parecen identificar a quienes los utilizan y establecer el campo en que militan. Carmelo nos invita a explorar unos y otros y comprobar la pluralidad de dimensiones en *todos* ellos. "Mayordomía" deviene también un término de compromiso social (paz, justicia, preservación del mundo) y "solidaridad" un término evangélico inseparablemente ligado a la eucaristía, la cena del Señor. El "crecimiento de la iglesia" implica servicio y los "derechos humanos" tocan el corazón de la espiritualidad cristiana.

Un profundo sentido eclesial corre a través de todos los temas: un amor profundo y un compromiso con esas iglesias que marchan, a diverso paso y a veces con titubeos. Pero también una firme convocatoria y un desafío claro a integrar su marcha en esta historia y a marchar con este pueblo nuestro latinoamericano, sufrido y sufriente, empobrecido y marginado, pero también en camino, buscando metas inmediatas y alimentando una esperanza mayor. Invitación a una marcha de la comunidad cristiana, siguiendo a Jesucristo, guiada por el Espíritu, de la mano de "a caminhada do povo" como cantan tan bellamente nuestros hermanos brasileños. ¡Gracias, Carmelo, por compartir en estas páginas con nosotros tu ministerio!

San José, Pascua de 1991.

Introducción

En febrero de 1990 asistí como representante de mi iglesia a la Convención de la Iglesia Cristiana Pentecostal de Cuba. Estando un mediodía disfrutando del almuerzo, una buena hermana de Moa se me acercó y me mostró un ejemplar muy usado de un folleto, sobre la Epístola a los Efesios, que distribuí en un curso sobre teología a pastores y laicos allá en Los Indios del Sitio, cerca de Moa. Eso fue en 1985. Fue tal mi impresión y la gratitud que irradiaba aquella buena hermana por mi modesto aporte, que contraje el compromiso conmigo mismo de unir aquellos estudios bíblicos a otras ponencias y charlas para ofrecerlas en un libro. A ello se unió un hecho de primordial importancia para mí: cumplo 25 años de ministerio pastoral el 13 de agosto de 1991. Mi madre no dejó que pasara desapercibida para mí esa fecha, poniendo en mis manos el programa del acto en que fui instalado como pastor de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Anones, Naranjito. Una pequeña iglesia en las montañas de mi Puerto Rico donde me acogieron unos jíbaros y jíbaras (como cariñosamente le llamamos a los campesinos en mi tierra) con tanto cariño y aceptación. De Anones pasé a Dorado donde fui pastor asociado bajo el pastorado de mi padre. En Dorado me fui formando como predicador y pastor. Los años que pasé en esas dos iglesias han sido decisivos en mi peregrinaje pastoral.

Mirando en retrospectiva estos años, debo expresar mi profunda gratitud a Dios por las experiencias acumuladas que han sido tan decisivas y marcantes durante este lapso. He aprendido mucho y he crecido. He ganado el aprecio y el respeto de las iglesias en América Latina y el Caribe, como jamás lo hubiera imaginado. Esa es suficiente razón para poner por escrito el contenido de este libro. Porque con esas iglesias se escribió este libro. Es un cúmulo de experiencias e intercambios que ahora devuelvo como fruto del trabajo que básicamente realicé entre 1984 y 1986, como Secretario del Servicio de Pastoral de Consolación y Solidaridad del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), y simultáneamente como Secretario Regional del Caribe Hispano.

Los trabajos incluidos aquí son fruto de talleres, consultas, retiros de pastores y encuentros ecuménicos que requirieron una presentación

mía. Al final incluyo un sermón predicado en la graduación del Seminario Bíblico Latinoamericano en noviembre de 1981, siendo yo rector de la institución. Todos ellos han sido retrabajados despues de recibir comentarios y observaciones, lo cual los convierte en un esfuerzo compartido y dialogado.

Quisiera agradecer al Doctor José Míguez Bonino por su excelente prólogo. Creo que captó claramente el propósito y los destinatarios del libro.

Dedico este libro a David A. Vargas, hermano, amigo y compañero en la justa expresión de esas palabras. David y yo solicitamos ser candidatos al ministerio pastoral el mismo año y escribimos la carta de solicitud juntos. Juntos hemos peregrinado haciendo estudios graduados en Estados Unidos. Nuestras familias han compartido el dolor y la alegría. David ha sabido ser el administrador capaz y el pastor fiel, atento y diligente servidor por encima de burocracias de oficina, en su gestión como ejecutivo de nuestra iglesia en América Latina y el Caribe.

Mi esposa Raquel ha hecho sugerencias muy precisas al texto y ha colaborado todos estos años en lo que ha sido un peregrinaje pastoral comprometido. Con ella estos años han sido una verdadera caminada de fe. Nina y Margarita, mis queridas hijas, han sabido sobrellevar el itinerario de un padre viajero y han dado muestras de madurez al intentar entender la razón de mis ausencias.

Los compañeros y compañeras de la familia DEI, han sabido ser colaboradores eficientes en toda nuestra tarea. Como en tantas ocasiones, una vez más han puesto su empeño para que este libro llegara a su publicación. Por ello mi profunda gratitud.

Espero que este modesto aporte ayude a las iglesias en su diáspora hacia el Reino.

Fiesta de Pentecostés 1991.

Iglesia: comunión solidaria

1. Comunión es solidaridad

Nos proponemos en estas páginas un análisis sobre el sentido que tiene la comunión solidaria desde su vertiente bíblica y teológica. El interés es más pedagógico que académico con un énfasis pastoral. La búsqueda de definiciones obedece a nuestro esfuerzo por comunicarle a las iglesias la importancia de ser agentes de solidaridad en un mundo en crisis.

Cuando se utiliza el concepto solidaridad es necesario, desde el punto de vista bíblico-teológico, buscar cuáles son las equivalencias y correspondencias. Las palabras *koinonía* y *agápe* han sido señaladas como las que corresponden en la Biblia a esta categoría moderna que es solidaridad. Para poder clarificar debidamente el problema hay que recurrir al estudio de pasajes claves en la Biblia, para desde allí sistematizar y precisar los conceptos.

Es evidente que en el Antiguo Testamento la solidaridad tiene que ver con el pacto entre Dios y el pueblo. En este sentido, la base misma de ese pacto es lo que Dios ofrece al pueblo y el compromiso (como respuesta) que ese pueblo asume. Una relación íntima con Dios es la base inicial de esta relación [1].

Obsérvese el sentido de la ley, el culto y la oración, que se dan en un marco de relación con Dios. Dios es alguien conocido, cercano. Las bases de la solidaridad están sustentadas en un pacto con la nación, la tierra y la descendencia (Gen. 15:13-14). Ese pacto tiene que ver con la liberación de los oprimidos (Salmo 103:6-7). Se mantiene vivo el compromiso del pueblo con el proyecto histórico de liberación, como un esfuerzo solidario (Exodo 5,6, 10).

Los diez mandamientos son normas necesarias para incrementar la libertad y la solidaridad del pueblo, hacia la plena liberación (Exodo

[1]Sobre la relación del pacto entre Dios y el pueblo son interesantes las observaciones de G. Ernest Wright, *El desafío de la fe de Israel*, trad. por Roberto Ríos (Buenos Aires: Methopress, 1963), págs. 83-98.

20). Son mandamientos de protección al débil y menesteroso, como lo refleja la segunda tabla de la ley. Estos no son prescripciones, ni prohibiciones, dadas por un Dios déspota y autoritario, sino la disposición de un Dios que quiere una relación en pacto de gracia y en cumplimiento mutuo.

> La alianza entre Yavé y su pueblo es parte auténtica de la fe israelita y uno de los ejes centrales teológicos del Antiguo Testamento. A lo largo de la tradición del Antiguo Testamento Dios se da a conocer a los hombres mediante la alianza [2].

El cántico de Débora subraya la importancia de este pacto y la alegría de saberse asistida por un Dios de justicia: "Por haberse puesto al frente los caudillos en Israel, por haberse ofrecido voluntariamente el pueblo, load a Jehová" (Jueces 5: 2). Más adelante será el profeta Jeremías quien enfatice la solidaridad con Dios en sus caminos frente a un pueblo apóstata, que debe buscar el camino del bien (Jer. 6:16) y pactar la nueva alianza (Jer. 31: 31-34), para que Dios cumpla su promesa en un gesto de solidaridad y esperanza (Jer. 32). Entonces, Jeremías se alegra en la rectitud y la fidelidad de este Dios amoroso y perdonador, que siempre se acuerda de la parte de su pacto, aunque el pueblo se aparte de dicho pacto (32: 16-23).

El pacto es una dádiva de Dios, a partir de un acto de libertad en amor (Exodo 33:19). Dios asume un compromiso de ofrecer vida plena y abundante en ese pacto de amor (Salmo 24 y Deut. 7:7).

Este no es un pacto entre iguales, sino que está dado en la promesa como gracia, y exige respuesta y fidelidad. El Antiguo Testamento es reiteradamente claro en esta perspectiva [3]. Como lo reitera G. Ernest Wright: "La verdad vital que defiende la idea del pacto es la verdad de que la salvación no viene por ningún derecho natural sino por el libre don de la gracia divina" [4].

El Dios del pacto es Dios de vida: "Escoge pues la vida" (Deut. 30:19). En esa relación hay un compromiso: "Y ese compromiso ha de envolver la totalidad de la vida: el corazón las fuerzas, la mente" [5].

El Dios bíblico se dispone a esta relación porque toma partido, porque se solidariza con los pobres y oprimidos para hacerles justicia. Entender a este Dios que libera es saber su propósito en la historia, es actuar para que se restauren las relaciones y se mantenga el sentido inicial del pacto: la gracia.

Los Salmos nos presentan una rica y variada gama de experiencias que subrayan el sentido de la vida comunitaria. Helmer Ringren, en su

[2] Uwe Martini, "Creación y alianza un estudio bíblico teológico," en Varios, *Los gemidos de la creación: ecología y teología desde Nicaragua*, (Managua: CIEETS, 1988), pág. 45.
[3] José Míguez Bonino, "Jesucristo: vocación comprometida con el Reino," en Carlos A. Valle (ed.), *Semilla de comunión* (Buenos Aires: La Aurora, 1983), págs. 27-28.
[4] G. Ernest Wright, *op. cit.*, pág. 98.
[5] José Míguez Bonino, *op. cit.*, p. 27.

libro *La fe de los salmistas*, plantea que los Salmos hablan de una "religión de comunión" [6]. Hay un principio de responsabilidad colectiva y de retribución que marca la experiencia adorante de los Salmos. El individuo se siente siempre en relación con la gran congregación y nunca aislado. Toda la vida cúltica está íntimamente relacionada con la vida en comunidad [7].

La experiencia de Dios, su fidelidad al pacto y las exigencias que ello conlleva son consideradas como un asunto colectivo (y no exclusivamente privado). Es el principio colectivo de la gran congregación (Salmos 22, 30, 35, 40 y 52, entre otros). El culto es fundamental a toda esta experiencia. Allí hay fraternidad y comunión, que se vive en lo cotidiano, como aspiración de ser un pueblo unido y fiel [8].

Encontrar a Dios y entender su presencia es el eje central de los Salmos. El Dios de la alianza es fiel y permanece como tal, a pesar de los sufrimientos, las crisis y el abandono de los amigos (Salmo 3:11-12). Estar alejado de Dios y de la comunidad es suficiente razón para sentirse acongojado (Salmo 55: 12-14). Por eso:

> En la fraternidad de la comunidad del culto el hombre piadoso experimenta la comunión con Dios, que solo entonces experimenta en plena medida y es por eso que el hecho de que un compañero de fe rompa la fraternidad significa tan gran infortunio [9].

Toda paz es tal cuando se dan todas las relaciones: Dios, el individuo y la comunidad.

El Nuevo Testamento retoma toda esta experiencia cuando habla de la Nueva Alianza y el nuevo pueblo. "Esta es mi sangre, la sangre de la alianza..." (Mateo 26:18). Porque en la cruz se retoma el vínculo perdido y se restaura hacia nuevas dimensiones. Jesucristo es el primogénito y el que ahora por su Encarnación ha dado sentido concreto y pleno a la nueva alianza. El es el convocador al nuevo Pacto.

La comunidad de fe, restaurada ahora por la Resurrección, vive bajo la fuerza del Espíritu y por la presencia de Cristo Resucitado. Este es el dato más significativo: la comunión en Cristo hace a la comunidad y la mantiene convocada en unidad para la vida.

Queda claro que el pacto es más que un mero concepto. Es una relación con Dios y entre las personas sostenidas ahora en una comunidad. Hay un trato entre personas que a partir de un interés común sostiene esa vida comunitaria. Si el pacto es iniciado por Dios, desde su gracia amorosa en Jesucristo, debe ser cultivado por la comunidad en

[6]Helmut Ringren, *La fe de los salmistas*, trad. por Adam F. Sosa (Buenos Aires: La Aurora, 1963), págs. 47-54.
[7]*Idem.*
[8]Idem.
[9]*Ibid.*, pág. 53.

los procesos históricos cotidianos. Ese pacto exige una respuesta positiva en una actuación responsable.

Por la nueva alianza somos llamados a la solidaridad en el Hijo. A partir de la Encarnación entramos en comunión con Dios. Esa gracia es nutriente esencial de lo que celebramos en la Eucaristía como gracia, don de Dios en la nueva alianza. Ese es el énfasis paulino: es la Cena del Señor lo que celebramos (I Cor. 11). En Cristo la comunidad tiene su centro vital y desde El vive la experiencia renovada de la vida, hasta la plenitud del Reino en el gran banquete mesiánico [10].

Para ubicar la comunión como solidaridad adentrémonos en el sentido que tiene la palabra *koinonía,* para intentar comprobar que corresponde a nuestra concepto de solidaridad. Aunque *agápe* es una palabra muy cercana a nuestro sentido moderno de solidaridad, estamos convencidos que la profusión con que se refiere el Nuevo Testamento a la *koinonía* es concluyente a este respecto [11].

En el Nuevo Testamento la palabra *koinonía,* como concepto cristiano, aparece 19 veces como sustantivo, 10 veces como adjetivo y 8 veces como verbo. Los estudiosos concluyen que a pesar de las distintas acepciones que pueda tener, y su uso en diferentes contextos, *koinonía* puede ser traducida como solidaridad [12].

Hay la *koinonía* del Padre con el Hijo (I Juan 1:4). Y la *koinonía* con el Hijo (I Cor. 1: 9). En varios lugares esa comunión es la "comunión del Espíritu" (2 Cor. 13: 14 y Fil 2:1). El Espíritu es *koinonía* (2 Cor. 13:13). La comunidad primitiva compartía en ese Espíritu que crea una comunión solidaria *(koinonía)* (Hechos 2 y 4). Es la comunión en la fe y compartida en la comunidad creyente (Ef. 3:9, Fil. 1:15). La comunión en Cristo se hace visible en la Cena (I Cor. 10:16-34). Para comprender el sentido de la *koinonía,* Pablo insiste en su manifestación concreta. No basta con querer estar en comunión, hay que manifestarlo. Por eso insiste en la *koinonía* en lo material (2 Cor. 8 y 9). El compartir a Cristo exige compartir los sufrimientos y la aflicción (2 Cor. 1: 1-6). Poner a prueba nuestra fe en situaciones de emergencia es saber que hay fuerza y esperanza (2 Cor. 8: 4). Pablo sabe que la comunión necesita del amor para sostenerse (Rom. 12:10) y de una base sólida que es el amor

[10]Sobre la idea de "El Cristo corporativo" he leído un excelente capítulo en el libro de C. F. D. Moule, *El fenómeno del Nuevo Testamento,* trad. por Javier Martínez Cortés (Bilbao: Desclée de Brouwer, 1971), págs. 43-71. Allí este erudito bíblico traza el sentido de la "personalidad inclusiva", donde estar en Cristo define una relación que va más allá de lo meramente individual. Estar en Cristo es vivir una relación orgánica que remite a estar en Dios, desde la comunión que es el Cuerpo de Cristo.

[11]Hemos analizado varios autores que así lo certifican: José María González Ruiz, "La 'koinonía' como solidaridad. Notas exegéticas," en AA. VV. *Sobriedad y solidaridad* (Madrid: Editorial Popular, 1987), págs. 47-51. "Solidaridad" en L. Coenen, E. Beyreuther y H. Bietenhard, *Diccionario teológico del Nuevo Testamento*, IV (Salamanca: Eds. Sígueme, 1984), págs. 226-233.

[12] Carlos Bravo, *Apuntes para una eclesiología desde América Latina* (México: Eds. CRT, 1982), págs. 183-185.

de Dios, en expresión fraternal (I Cor. 13). Hay que proclamar con hechos la dignidad humana que Cristo ha logrado desde su Encarnación hasta la Resurrección. En Hebreos la solidaridad se manifiesta en la compasión del Sumo Sacerdote que comparte su vida (Heb. 2: 14). Para el vidente de Patmos, esa comunión se expresa así: "Yo, Juan soy hermano de ustedes, y por mi unión con Jesús tengo parte con ustedes en el reino de Dios, en los sufrimientos y en la fortaleza para soportarlos..." (Apoc. 1:9). En Cristo y desde Cristo, se es copartícipe en los sufrimientos de manera que exista verdadera comunión solidaria.

La *koinonía* se basa en ese compartir el don de Dios, lo que Dios da. La comunión cristiana significa que estamos unidos en torno a alguien o algo. Hay una relación de intimidad con Dios, que se comunica por ese alguien que es Jesucristo mismo. Ese algo es el propósito comunicador del amor de Dios. Incluso, cuando se habla de convivencia lo que se subraya es esto: un convivir, vivir con otros personas, por otras, para otras.

La *koinonía* es estimulada por la amistad (Hechos 2:42, I Juan 1:3) que es expresión solidaria en tanto somos amigos en Cristo, por una exigencia que se nos hace, de modo que no es meramente una relación superficial y circunstancial, sino una afirmación asumida a raíz de un mandato (Juan 15: 14). Esta solidaridad tiene una consecuencia inmediata. Somos consolados para consolar.

Dios es fuente de consolación (2 Cor. 1: 3-4). Por lo tanto, por Jesucristo hemos sido consolados para que podamos consolar a otros. Si hay aflicción, debe haber consolación (2 Cor.1: 5-11). Para identificarnos con la aflicción en el consuelo. El ministerio de reconciliación nos lanza a ministrar en las necesidades de otros, por amor de Jesús. Es comunión a través de la oración, en medio de la aflicción. La Iglesia, comunidad de fe, debe estar abierta y disponible para las demás personas de manera que pueda promover el amor de Dios entre ellas y cultivarlo como un don colectivo. Al convocar a las personas para la vida comunitaria les da un sentido de pertenencia y forja la fraternidad. La *koinonía* se hace así verdadera participación con un lazo profundo e indisoluble de comunión. Las personas logran, entonces, una coparticipación en Cristo. La dinámica comunitaria provoca una actividad solidaria, espontánea, en el compartir y enfrentar las dificultades inherentes a una formación comunitaria. La comunidad supera los obstáculos y enfrenta los desafíos que le garantizan su propia vida [13].

Pero este consuelo no llama a la resignación, sino que fortalece para enfrentar los conflictos y las dificultades de manera que puedan ser superadas. La comunión solidaria anima la esperanza al mantener el espíritu fraternal en las aflicciones. Es de esa manera que Dios es fuente de consolación.

[13]Howard W. Stone, *Asesoramiento en situaciones de crisis*, trad. por Lygia R. de Falvella y M. Mascialino (Buenos Aires: La Aurora, 1976), págs. 116-117.

La comunidad cristiana se fundamenta en Cristo. Por lo tanto, su vida, la fe y el trabajo, son componentes esenciales para su sostenimiento. Los con-vivientes son convocados en esa gran convivencia que es la aventura de construir la comunidad. Esta comunidad es algo activo, exige participación, tomar parte, tener parte, y parte activa. Decía Dietrich Bonhoeffer que "el segundo servicio que uno habrá de prestar al otro en una comunidad cristiana es el de la caridad activa" [14].

Si la comunidad se construye hay dos elementos que coadyuvan en su consolidación: la conformidad a Cristo y la permanencia en Cristo. Todo el Nuevo Testamento insiste en esta idea central. La convocatoria la hace Cristo y al nosotros responder vamos "creciendo en amor", hasta llegar a la estatura plena, al *pleroma* de Cristo. Esta conformación es como ir en espiral configurando a Cristo, formándonos en El y El en nosotros, haciendo una realidad entrelazada y concertada (Ireneo). La permanencia es algo más que un estar, es una dinámica en movimiento correcto, en dirección acertada. No es quietud, todo lo contrario, es un accionar desde Cristo.

Por estas razones, el Nuevo Testamento señala tres principios vertebrales que confluyen en la comunidad cristiana: el *kérygma,* la *koinonía* y la *diakonía.* La comunidad proclama al Resucitado, presente ahora entre nosotros por la acción del Espíritu, y muestra que vive en esa experiencia por la comunión (nutriente espiritual necesario) y proyecta hacia el mundo la irradiación de su existencia por el servicio a los demás seres humanos. Aquí se cumple cabalmente el papel solidario de toda comunidad cristiana, porque no vive para sí, vive para las demás personas.

He encontrado una definición que sintetiza lo que vengo diciendo:

> La Iglesia es solidaridad de personas y participación en el Espíritu del Resucitado, mediante la eucaristía por la vida del mundo [15].

Es una "comunión evangélica" porque es en la buena noticia que todo tiene sentido. Es por ese espíritu evangélico que la comunidad vive.

Según X. León Dufuor la comunión es más que mero compartir. Tiene una dimensión de fe. Es una armonía ideal, en una comunión de fe (Hechos 2). Esto se traduce en el compartir los bienes materiales y en la ayuda a los necesitados como 'ayuda ejemplar' [16].

La palabra solidaridad ha venido a ser un principio esencial en las acciones políticas, sociales y económicas. Se ha caracterizado su uso en

[14]Dietrich Bonhoeffer,*Vida en comunidad,* trad. por Greta Mayena (Buenos Aires: Methopress, 1966), pág. 98.
[15]Casiano Floristán, "Comunión", en: *Conceptos fundamentales de la pastoral* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1983), págs. 161-171.
[16]Léon Dufuor, *La fracción del pan*, trad. por Teodoro Larriba (Madrid: Eds. Cristiandad, 1983), págs. 45-49.

la "solidaridad entre los pueblos" y la "ayuda solidaria". Muchos organismos internacionales hablan de "campaña solidaria" y de "sentido de la solidaridad". Este concepto ha ido evolucionando queriendo significar "sólido", "consistente", "consolidar", "acompañar". Todo ello habla de un sentido fraternal, amistoso, cordial.

El obispo Pedro Casaldáliga lo expresaba así:

> Los varios nombres que el amor hacia los demás ha tenido a lo largo de los siglos hoy se cifran en esta palabra de cinco sílabas militantes: ¡so-li-da-ri-dad!
> Reconocimiento, respeto, ayuda, colaboración, alianza, amistad: todo eso, pero más todavía es la solidaridad eficaz, esa manera de ternura colectiva, que diría la poetisa nicaragüense [17].

Ya en el Nuevo Testamento la idea va en esta dirección: "Fiel es Dios, por el cual fuisteis llamados a la comunión [*koinonía*, solidaridad] con su Hijo Jesucristo nuestro Señor" (I Cor. 1:9). Surge una convocatoria en una relación. Es una exigencia por ese llamado a superar las barreras y los obstáculos que se interponen a la comunión. Pablo afirma en la Primera Carta a los Corintios este llamado a la solidaridad. Lo confirma, más adelante, en Segunda Corintios cuando expresa que la colecta para los santos no es mera caridad, sino un acto de entrega (2 Cor. 8: 5). Ese acto tiene una significación teológica profunda. La colecta es un acto de fraternidad y solidaridad. En Mateo 12: 41-44 hay un desprendimiento total. La viuda lo da todo. Jesús admira la entrega total de la mujer pobre. Pero Pablo habla de una exigencia como fruto de la *koinonía*. Se trata de una responsabilidad para atender las necesidades de otras comunidades cristianas. Hay que compartir equitativamente (2 Cor. 8: 15).

También es un acto de amor y una expresión de la gracia de Dios, manifestada en los que dan. Para señalar su significado, Pablo les propone a los cristianos corintios el ejemplo de la generosidad del amor de Cristo dirigida a hombres y mujeres por igual. En esta colecta se hace patente el esfuerzo de unidad del pueblo de Dios. Si bien es cierto que en ese momento había barreras que separaban a los cristianos judíos de los cristianos gentiles, esta ofrenda viene a ser la expresión de unidad entre aquellos que están unidos por la gracia del Evangelio. Se trata de un verdadero acto de fraternidad y compañerismo cristianos.

La llamada a la solidaridad que Pablo hace a los Corintios tiene, en el contexto latinoamericano, implicaciones muy significativas.

En primer lugar, las iglesias en nuestro continente deben ser fuerza de solidaridad en medio de la necesidad y el sufrimiento. Responder en un acto de gracia por entrega al Señor, en un esfuerzo compartido, dadivoso y generoso, es la mejor manera de ser solidarios. Ofrecerse, con

[17] Pedro Casaldáliga, *Al acecho del Reino* (Madrid: Editorial Nueva Utopía, 1989), pág. 250.

intención fraternal, es mucho más que una contribución monetaria. No se trata de hacer caridad, se trata de ofrendar vida y esperanza. Pablo dice que es necesaria la buena teología, el buen comportamiento y la mejor solidaridad. Esto se resume en *diakonía* y *agápe*, servicio amoroso.

En segundo lugar, nuestras iglesias deben romper el cerco de la apatía y la incomprensión e identificar el verdadero camino a la reconciliación. En un continente de iglesias pobres la solidaridad es una fuerza espiritual que anima el servicio, el apoyo mutuo y la entrega concreta, aunque no tengamos dinero.

Porque la solidaridad es comunión, esta capacidad compasiva en medio de los conflictos y sufrimientos mantiene un lazo indisoluble de fe y testimonio.

El Consejo Mundial de Iglesias (CMI) celebró una consulta-diálogo entre organizaciones ecuménicas e iglesias en Alemania Democrática, en mayo de 1986. El tema era *La Iglesia en solidaridad con los pobres*. Dentro del programa nos tocó visitar iglesias en ese país, como parte de nuestro testimonio solidario. De la visita, recuerdo un domingo en la tarde haber visitado con un grupo de participantes en la consulta a un barrio de Leipzig, donde se ha organizado una congregación luterana, en una zona suburbana nueva. La impresión más impactante fue la que recibimos cuando el pastor y su esposa nos explicaban cómo se construyó el templo (en un país socialista) con el esfuerzo de iglesias luteranas norteamericanas, de Alemania Federal y de los países escandinavos. Todo el proceso de equipar aquel templo había sido un proyecto solidario, que incluyó el propio esfuerzo de la congregación pues el piso del edificio fue construido con ochenta mil pequeñas piezas que la comunidad recogió. ¡Ese sí fue un compartir de recursos y voluntades en un acto de solidaridad! ¡Se probó que era posible romper las barreras y construir una comunión solidaria!

Así lo expresa Manuel Díaz Mateos en su libro *El Dios que libera:*

> La solidaridad de Jesús con los hombres (sic) exige la solidaridad de los hombres entre sí. Ser cristiano y vivir en Iglesia es ser llamado a crear comunión solidaria, comunión y participación entre los hombres, porque Dios nos llamó a la solidaridad de su Hijo [18].

Esa solidaridad es una tarea ineludible. En la vida cotidiana esto se traduce en responsabilidad social, que implica necesariamente salir del plano meramente personal y asumir una responsabilidad en la sociedad. Las demás personas nos necesitan y nosotros las necesitamos, y lo que ellas hacen nos interesa y afecta. De alguna manera es así como logramos una mayor justicia. Actuar solidariamente consiste en salir del plano individual, con actos solidarios que promuevan la equidad y la justicia. Es importante que el sujeto, como persona, salga al encuentro de las

[18]Manuel Díaz Mateos, *El Dios que libera* (Lima: CEP, 1985), pág. 139.

otras personas, pero que transforme esa relación en un bien social para crear condiciones de justicia [19].

La exigencia cotidiana en una praxis responsable demanda asumir los problemas y los desafíos en la auténtica solidaridad [20]. Significa tomar en serio una praxis concreta, en una lucha específica con los oprimidos. Es un principio crítico de juicio que interpela a la iglesia y a los cristianos en el cumplimiento de su compromiso cristiano. Sobre todas las cosas la solidaridad demanda el envolvimiento en acciones políticas concretas en favor de los oprimidos. No basta con identificar los problemas, hay que transformar la realidad opresora.

Podríamos resumir el planteamiento en cuatro puntos claves:

1. La riqueza del sentido de la *koinonía* se expresa como esa experiencia de la comunión en el compartir. La comunión es participación, vivencia, estilo de vida comunitario. Es unir voluntades y traducirlas en una gran experiencia de unidad. Convocar para un proyecto de fidelidad a Dios, pero de profundo y verdadero compromiso con los hermanos y hermanas. Llamados al lugar de la reunión, nuestra *koinonía* se nutre de la solidaridad y compasión del Evangelio (Hebreos 2: 14). Es hacerse pobres para que no existan más pobres y la comunidad sea signo de la igualdad y la fraternidad (2 Cor. 8:9).
2. Ese compartir es práctico y concreto. Si somos amigos y amigas de Cristo y amigos entre nosotros, nuestro compañerismo nos reclama entrega, servicio. La *diakonía* no es un ejercicio accesorio, es vital para la propia existencia de la comunidad. Compartir es, además, tomar parte activa en la dinámica del Reino. Es la participación solidaria para que el Reino se establezca, aunque haya que ejercer fuerza para mantenerlo. Solidaridad *(koinonía)* traduce comunión en Cristo, en esfuerzo y acción transformadora, hacia la justicia del Reino.
3. Comunión en Cristo significa nuestra relación con El y nuestro propósito de cultivar el espíritu de solidaridad que nutre la esperanza hacia el Reino. Toda comunidad de fe necesita este esfuerzo consciente para la vida creativa y sana. De lo contrario decae el sentido primordial de toda vida comunitaria, esto es, existir como persona colectiva, no como entes dispersos y aislados. La diáspora sólo tiene sentido cuando discierne la pertenencia a la comunidad: diáspora no es diluirse, es esparcirse.
4. El nutriente básico de toda comunidad es la celebración de la eucaristía. La comunión en Cristo se celebra en la memoria colectiva

[19]Ignacio Martín-Baro, *Acción e ideología: psicología social desde Centroamérica* (San Salvador: UCA EDITORES, 1983), págs. 331-357.
[20]Sharon D. Welch, *Communities of resistance and solidarity a feminist theology of liberation* (New York: Orbis Books, 1985), págs. 46-54.

de su cuerpo y sangre. Por su entrega la comunidad se alimenta espiritualmente y se vigoriza para su tarea misional y proclamadora en el mundo. Es un imperativo entender la centralidad de la eucaristía (como santa comunión) para discernir el sentido de la solidaridad.

Tuve el privilegio de participar como delegado de América Latina en la consulta mundial: *Compartir la vida en una comunidad mundial*, auspiciada por el CMI en El Escorial, España, en octubre de 1987.

El eje central del evento fue el compartir, con expresiones simbólicas de participación litúrgica, y el tomar conciencia de los obstáculos que impiden a nivel estructural e internacional, el verdadero compartir en una comunidad mundial.

Se trató de tener una nueva comprensión de la crisis mundial y una nueva perspectiva sobre los problemas económicos, sociales, políticos, ecológicos, raciales, entre otros, que aquejan a la humanidad hoy, especialmente en el Tercer Mundo.

El llamado central era a una disciplina ecuménica entre las iglesias, las organizaciones ecuménicas y las agencias cooperantes de Europa y Estados Unidos, que asegure una relación justa, en un nuevo orden económico internacional.

Un punto sobresaliente, a subrayar, es la necesidad de reconocer las diferencias entre los países ricos y los países pobres, tomando en cuenta las desigualdades estructurales y la necesidad de proponer bases distintas de relación y entendimiento. Compartir es reconocer esas diferencias y avanzar en una solidaridad comprometida que elimine la injusticia. Luchar por la justicia es saberse solidarios en medio de los conflictos, para superarlos. De allí que una discusión sobre el poder económico y político reconozca su manifestación en las estructuras de poder que permiten la injusticia. No basta la buena intención, hay que crear las nuevas estructuras en relaciones de interdependencia.

Reconocer la realidad que compartimos en un mundo lleno de injusticia (y en la cual hemos participado) es un testimonio mutuo de autodeterminación, reconociendo la culpa y buscando afinar nuevos mecanismos para el compartir [21].

2. La eucaristía: acto de solidaridad

Los primeros cristianos celebraron la eucaristía como un hecho vivencial y comunitario. Colocaron como su más grande ideal el luchar por una comunidad de bienes sostenida por la Palabra, la oración, la alabanza y la disciplina. Afirmaron su identidad como núcleo esencial

[21] *Consulta mundial sobre el compartir de recursos, El Escorial,* 24-31 *de octubre de 1987,* "Directrices para el compartir".

para su propia vida interna y se lanzaron en un esfuerzo misionero a compartir su visión y sus sueños. El libro de los Hechos es un registro claro de esa aspiración y de las hazañas vividas por tratar de alcanzarlo.

La eucaristía era un convivio fraternal, basado en la convivencia evangélica, el amor y la mutua responsabilidad para crear condiciones comunitarias. Sentían que iban configurando una corporalidad.

La eucaristía es, como bien lo expresa el *koiné*, un acto de acción de gracias. Es la actitud primordial de mantener a Cristo resucitado como eje central de comunión y vida. La vida de Jesús es ahora vida en comunidad, y vida para la comunidad. Decía Dietrich Bonhoeffer que la "comunión cristiana significa comunión a través de Jesucristo y en Jesucristo" [22]. Como lo plantea Carlos Bravo: "Porque el modelo de toda eucaristía es la que celebró Cristo, quien nos mandó re-presentar esa acción en cada momento de la historia " [23].

Cristo es el vínculo que nos une en comunidad. La experiencia litúrgica se da por la convocatoria a celebrar a Cristo resucitado. La celebración parte de la vida, y se da en medio de la vida.

Para los primeros cristianos, la disciplina y la libertad en el Espíritu son los dos ejes centrales de la vida litúrgica (Oscar Cullmann). La Palabra y la Mesa son elementos centrales como nutrientes que forjan y conforman el cuerpo. Es comunidad pneumática, diaconal y evangelizadora a partir de esa celebración [24].

La comunidad primitiva sabía que celebraba lo que ha acontecido, pero se dimensionaba hacia el Reino como culminación en el gran banquete mesiánico. Esa expectativa escatológica le hace exclamar: "'Maranatha', ¡Ven, sí, ven, Señor Jesús!"

Esa comunión, como expresión corporal, señala a un "sentir común", con propósitos de unidad.

> Esta comunión lleva al ejercicio concreto de la solidaridad con los pobres, a la conversión de los opresores para que asuman el punto de vista de los oprimidos [25].

Los aspectos de participación y la experiencia del compartir son esenciales a esa vida en común. El compartir tiene una implicación espiritual y material (Hechos 2:42). En Romanos 15: 25-27 es el participar en un acto misionero de envío y dádiva para el sostenimiento mutuo. El que da también se nutre. El compartir es algo práctico que se expresa en lo cotidiano y concreto. Debemos compartir las cosas materiales como parte de ese ministerio común y en la auténtica compasión pastoral. Es la "ministración a los santos" (2 Cor. 9:1). Se tiene

[22] Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, pág. 11.
[23] Carlos Bravo, *Apuntes para una eclesiología desde América Latina*, pág. 247.
[24] He expuesto estas consideraciones en mi librito *Celebremos la fiesta: una liturgia desde América Latina* (San José: DEI, 1985).
[25] Julio de Santa Ana, *Pan, vino y amistad* (San José: DEI, 1985), pág. 152.

una oportunidad de unión fraternal. El servicio para los santos es un don para ser compartido, no una imposición legalista (2 Cor. 8: 3).

Cualquier esfuerzo nuestro se inscribe en ese hecho convocante que es su presencia y la presencia de los hermanos y hermanas. Esta hermandad cristiana es una realidad espiritual, no meramente anímica. Resultaría negativo pensar que por un mero esfuerzo psicológico o por un hecho social, se convocara a la comunidad cristiana. El hecho rebasa nuestro esfuerzo, somos convocados por Cristo, en la fuerza del Espíritu. Nos esforzamos por construirla —y existe un impulso responsable que nos corresponde—, pero más allá de nuestro sueño está la fuerza generadora de una comunidad que camina hacia el Reino. Ninguna comunidad cristiana vive para sí, no es un club privado, sino comunidad-fermento del Reino.

Para expresar la realidad de este esfuerzo comunitario la iglesia traduce todo en comunión fraternal. Coloca la fuerza del amor en medio de sus acciones y la alimenta en el servicio fraternal, la edificación mutua, la dadivosidad, la verdadera solidaridad. Ser solidarios es vivir por una "fe activa en el amor" (Lutero). Toda eclesiología que se funda en el principio del amor posibilita una gracia edificante y creativa que la libra del legalismo, el egoísmo y la apatía, hacia las necesidades de las demás personas. Solamente así hay camino de verdad y vida. Bonhoeffer lo plantea así:

> Aquí es donde la comunidad ha llegado a su meta. Aquí se ha hecho completo el gozo en Cristo y en su comunidad. La vida común de los cristianos bajo la Palabra se ha cumplido en el sacramento [26].

3. Nuestro servicio: entrega solidaria

El apóstol Pablo se presenta como un auténtico apóstol, seguidor de Jesucristo (I Cor. 4:1). De ahí que su autoridad proceda de Dios quien demanda y juzga (I Cor. 4: 3). La carta está dirigida a una ciudad dominada por los romanos. La imagen del administrador tenía como trasfondo la concepción de alguien que regía sobre la propiedad de su señor.

Pablo era un siervo de Jesucristo: es al Señor a quien se debe en última instancia, pero de ahí a las demás personas por amor de Cristo.

Ser servidores de Cristo significa asumir lo que Martín Lutero expresaba en *La libertad del cristiano*: "un cristiano es el más libre Señor de todos y no está sujeto a nadie, un cristiano es el más devoto siervo de todos y está sujeto a todos". En la epístola a los Gálatas, Pablo enfatiza la libertad basada en Cristo, dejando de una vez y por

[26]Dietrich Bonhoeffer, *Vida en comunidad*, pág. 124.

todas la esclavitud. Somos ahora libres para servir, para actuar, desde Cristo (Gálatas 5: 1).

La fidelidad del servidor parte de su sentido de la obediencia y de la dedicación integral y total. La iglesia como tal toma y vive esta obediencia radical. La perspectiva del servicio nos hace ver a los demás como hombres y mujeres valiosos: las demás personas nos permiten servir a Dios, sirviéndoles.

Jesús, el Cristo, se acerca a las gentes como su servidor: este es su ministerio. Para la Iglesia, seguir a Cristo debe asumir la vida que emana de El como ejemplo y exigencia. El es paradigma para nuestra acción. Jesús anuncia el Evangelio y responde a las necesidades de las gentes. La escritura dice que Jesús tuvo compasión de las multitudes (Mateo 9: 35-36). Esta dimensión es vital para ministrar y atender a las gentes en su situación.

La parábola de Buen Samaritano pone el énfasis en el imperativo ético de servir al prójimo en cualquier situación: "Ve y haz tú lo mismo", es la exigencia evangélica (Lucas 10: 25-37).

Jesús pide que atendamos las necesidades de los demás seres humanos en el contexto y condición donde se encuentran. Si somos discípulos debemos aceptar la llamada al servicio. Hay un juicio cotidiano y un juicio final que nos confronta desde los pobres y marginados. Allí la palabra es dura y cortante: "de cierto os digo que en cuanto no lo hicisteis a uno de estos pequeños, tampoco a mi los hicisteis" (Mateo 25:45).

Si la Iglesia es una comunidad servidora, demuestra que sirve a Jesús. Ella se siente alimentada en la fraternidad, desafiada por la Palabra e interpelada por su contexto histórico. Una comunidad que evangeliza es una comunidad que sirve, y viceversa. La tarea pastoral y profética de la Iglesia se ubica en esta perspectiva.

4. La praxis solidaria

¿Cuáles podrían ser los elementos esenciales para la acción solidaria concreta? Examinemos estos elementos:

1. Para lograr un nivel inicial que permita una toma de conciencia, hace falta conocer la realidad en toda su crudeza. Hay que sentir el grito desgarrador del sufrimiento humano y conocer las razones fundamentales que permiten que tal sufrimiento suceda. Hay que tener la compasión de Jesús que identifica los problemas humanos y se identifica con ellos, los asume. El estilo de Jesús demuestra una clara ubicación al lado del necesitado, el menesteroso y el pobre. Jesús asume desde su condición ese sufrimiento, para con su solidaridad superar la injusticia humana.
2. El principio teológico que enmarca la actitud de Jesús es el hecho de haberse encarnado para poder asumir el sufrimiento hu-

mano. Desde el dolor, Jesús puede ser solidario con el sufrimiento. El conoce nuestra debilidad y en ella muestra la fortaleza de Dios.
3. Desde el propio lugar del sufrimiento, "abajado" a la condición humana, Jesús comparte la vida dando impulso a la verdadera solidaridad que actúa desde el lugar del pobre. Jesús enseña a compartir, compartiendo.
4. Jesús trae la buena noticia del Reino. Con ello coloca en su correcta perspectiva la opción de Dios. Así, la opción preferencial del Reino es con los pobres. Desde ellos el Reino cumple cabalmente su sentido de "solidaridad y protesta" [27], al reconocer la pobreza material que los oprime y deshumaniza. Para entender la solidaridad con el pobre, hay que entender la realidad de su pobreza y su escandalosa presencia.
5. La solidaridad tiene una profunda raíz de espiritualidad, pero que reconoce, a través del análisis social y económico, las raíces estructurales de la pobreza, sus mecanismos y sistemas. Un espíritu solidario jamás soslaya la realidad de que existen pobres porque hay estructuras injustas que mantienen relaciones sociales injustas. Hay pobres porque necesariamente existen ricos. Esas desigualdades demuestran el sistema injusto en que se vive y la necesidad de transformarlo por un amor eficaz, y no por una caridad ingenua.
6. La praxis solidaria exige acoger al pobre. Esta actitud hace transparente el sentido de nuestra entrega a la otra persona, para que se sienta aceptada y acompañada. De esa manera se da testimonio real de que estamos motivados por una auténtica compasión. La postura compasiva no ve a la otra persona con desmedro y lástima, sino que la acoge como criatura de Dios y sujeto de su salvación.
7. Muchas personas entienden la solidaridad como una pose romántica y abstracta, que sólo se verbaliza. Hace falta el gesto concreto, la acción pastoral responsable, el esfuerzo concertado de practicar la hospitalidad, la atención y el cuidado a la persona necesitada. Nuestras palabras siempre deben ir acompañadas de gestos y acciones. La solidaridad se practica y vive consecuentemente. Este es un modo de vivir el Evangelio, un estilo nuevo que transforma la vida de aquel que se entrega solidariamente a la persona necesitada. Es un estilo de vida que encarna el espíritu solidario de Jesús. Es vivir como Jesús, vivir desde Jesús. Los caminos de la solidaridad nos desafían:

> Porque no basta con saber que Jesús tomó la opción por la solidaridad. Tan importante como saber eso es conocer de qué manera fue realizando luego esa opción fundamental [28].

[27] Gustavo Gutérrez, *Teología de la liberación* (Salamanca: Eds. Sígueme, 1972).
[28] José M. Castillo, *El discernimiento cristiano* (Salamanca: Eds. Sígueme, 1984), pág. 141.

8. Hay que cambiar la forma de vivir. Las sociedades contemporáneas con su apego al consumismo, el individualismo y la falta de comunicación humana, han ido erosionando la convivencia social. Animar nuevas formas de solidaridad es ir rompiendo los moldes existentes que van aislando a las personas en pequeños mundos de soledad y angustia. En muchas de las sociedades más tecnificadas y avanzadas existe una gran zozobra existencial que corroe el ánimo y la esperanza de las gentes. Las gentes se acostumbran a vivir encerradas sin motivaciones para amar la vida. Hace falta crear un espacio para la ternura, el sueño y la imaginación.
9. Hay algunos elementos que deben ser tomados en cuenta para ir superando esta falta de solidaridad.
Se necesita un momento analítico de reflexión y puesta en evidencia de las cuestiones que nos aquejan. Hay que entender que somos responsables en la sociedad para forjar un mundo más fraterno y justo. Hay gente que no quiere que se le hable de política, sin embargo ciertamente este es el ámbito donde se construye la sociedad nueva. Tener una conciencia política es saberse responsable de la situación y dispuesto a superarla con su aporte, por más sencillo que sea. Nuestra pequeña colaboración puede generar un plano de convivencia que genere ese mundo solidario. El mundo mejor que deseamos no surge espontáneamente, surge por nuestro esfuerzo y empeño. No nos podemos quejar de cómo va el mundo si no nos esforzamos por cambiarlo.
Hace falta que nos organicemos para transformar el mundo.
10. La praxis solidaria plantea una acción profética. Los cristianos no podemos quedarnos al margen de lo que sucede en la sociedad sin aportar un elemento crítico. De igual manera tenemos que aportar una pastoral solidaria que vaya acompañando al pueblo en su transitar. Desde la liturgia, hasta la presencia en las organizaciones populares y políticas, es inminente que recuperemos un espacio para que el Reino vaya haciendo fuerza en medio de las luchas humanas.
11. Hay unas líneas de acción solidaria que pueden ser enunciadas:

a. Elemento experiencial-fáctico: estar expuestos al sufrimiento concreto. Para conocer la realidad y sentir la crudeza de ese sufrimiento. Es compartir desde el lugar mismo donde se sufre.
b. Elemento analítico: descubrir los mecanismos de la insolidaridad, no aceptando una solidaridad ingenua, romántica y acrítica.
c. Elemento de experiencia activa: experimentar directamente lo que es la solidaridad en el compartir, exigiendo y acogiendo, en una praxis solidaria.
d. Elemento político: entrar en la dimensión política de la solidaridad, afinando un análisis social que desoculte los mecanismos estructurales de la opresión.

e. Elementos litúrgicos: abrirse en la comunión del Padre en la gracia comunicante que es el Hijo. Desde allí celebrar la vida en la acción solidaria y recibir el influjo espiritual que ello produce. Es disfrutar nuestra vida en solidaridad [29].

El destacado teólogo alemán Johann Baptist Metz, resume acertadamente el sentido que debe tener la solidaridad cristiana que parte de la fe y el compromiso:

> La fe de los cristianos es una praxis dentro de la historia y la sociedad, que se concibe *como esperanza solidaria en el Dios de Jesús* en cuanto Dios de vivos y muertos que llama a todos a ser sujetos en su presencia [30].

Para que haya una verdadera solidaridad debemos transitar hacia una "liberación solidaria". Ello exige "buscar auténticamente la verdad, vivir efectivamente el amor y luchar comprometidamente por la justicia". Unicamente así habrá verdadera reconciliación y paz, que es comunión de vida, solidaridad [31].

[29]Luis Briones, "Para educar en la solidaridad. Líneas de acción", en AA. VV. , *Sobriedad y solidaridad* (Madrid: Editorial Popular 1987), págs. 78-86. He adaptado las líneas de acción que sugestivamente ofrece Luis Briones.
[30]Johann Baptist Metz, *La fe, en la historia y la sociedad,* trad. por M. Olasagasti y J. M. Navalpotro (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), pág. 91 (énfasis nuestro).
[31] Ronaldo Muñoz, *Solidaridad liberadora: misión eclesial* (Bogotá: Indoamerican Press, 1977), págs. 52-53.

Iglesia: conocimiento, unidad y crecimiento en Cristo

1. Introducción a la epístola a los Efesios

Para introducir la epístola a los Efesios vamos a tomar varios elementos en consideración.

Se trata de una epístola universal, no dirigida realmente a una comunidad en particular. Su mensaje está cimentado en la herencia paulina, que es la herencia de los apóstoles. Esa herencia, probablemente un discípulo de Pablo escribe la carta, se dimensiona por la acción del Espíritu, que la sustenta y dirige. Hay una marcada diferencia aquí entre las epístolas auténticamente paulinas y Efesios. Ya ha desaparecido el carisma del fundador y la organización eclesiástica va tomando un carácter más configurado, con liturgia, ministerios y funciones. Hay un marco de referencia litúrgico que hace a la comunidad y la mantiene por la acción del Espíritu.

El carácter universal de su mensaje nos hace pensar que se trata de una incipiente catolicidad, ahora continuada después de la muerte de Pablo. Esas son las intenciones del autor.

La epístola responde a un problema de identidad. La iglesia está unida a Cristo como una realidad cósmica, dentro del plan salvífico de Dios para una nueva humanidad. El sentido de pertenencia remite a los creyentes a esta gran comunidad universal. Hay un principio de organicidad que preserva la unidad y mantiene la identidad. En cierta medida la herencia paulina ahora apunta a una realidad comunitaria que se esfuerza corporalmente en cultivar la solidaridad cristiana. Es en ese contexto que se pueden entender los énfasis doctrinales y teológicos característicos de la eclesiología efesina.

2. La eclesiología en Efesios

La epístola a los Efesios tiene como su centro vital el sentido de la Iglesia universal. Es un tratado teológico sobre la misión de la Iglesia. La Iglesia tiene la tarea de evangelizar a la humanidad entera (4: 1-13).

La eclesiología efesina subraya la presencia de Cristo como cabeza de la Iglesia. El es la plenitud de la Iglesia (1: 9-10; 4:1-13). La Iglesia realiza un papel determinante en el proceso de la historia salvífica. La relación en el cuerpo eclesial está cimentada en la relación Cristo-cuerpo. Esta eclesiología va más allá de la expresión meramente particular o local para lanzar una visión global, totalizadora, inserta en la economía de la salvación. Ya se va configurando una dimensión más institucionalizada y estructurada de la Iglesia. La pertenencia al cuerpo está dada por la integración de los creyentes en un *corpus,* por medio del bautismo. Si Cristo es cabeza de la Iglesia, el mundo está dimensionado desde la Iglesia en esa perspectiva globalizante.

El proceso de *unidad* que el mundo busca y necesita ya se va dando como señal en la Iglesia (Efesios 4). Por esta razón la Iglesia está en el plan para lograr esa unidad.

La estructura de Efesios tiene dos ejes sobresalientes: la unidad en Cristo es un *conocimiento* (caps. 1-3) y su *comportamiento* (caps. 4-6). La doctrina y la ética conducen el proceso hacia la unidad plena que Dios desea, por la acción de Jesucristo.

La clave de interpretación se encuentra en el hecho reconocido de que el universo está desunido, desgarrado del propósito de Dios por el pecado (2:1-3). Cristo es la esperanza porque él reune todas las cosas dispersas y les da vida plena. Este es el propósito de Dios, su plan redentor.

Cristo es el instrumento de Dios para la reconciliación, y la Iglesia es el instrumento de Cristo para esa reconciliación en el mundo. Esta verdad revelada arranca de la Palabra de Dios y es hecha realidad por la acción del Espíritu Santo (1: 13). Es la nueva luz del Evangelio, el conocimiento dado por la fe. Algo que ha permanecido vedado, como misterio, ahora se revela, se hace visible y comprensible.

La economía divina ha puesto en el cumplimiento de los tiempos el conocimiento de esta gran sabiduría, revelándola para salvación. Por esta razón Cristo une todas las cosas en El (1:10), para edificar el cuerpo que es la Iglesia. A partir del hecho encarnacional, la vida de la Iglesia cobra sentido porque ella es una proclamación de la vida de Cristo. La Iglesia es, por así decirlo, servidora de Cristo, pues

> ...sometió todas las cosas bajo los pies de Cristo, y a Cristo mismo lo dio a la iglesia como cabeza de todo. Pues la iglesia es el cuerpo de Cristo, la plenitud misma de Cristo; y Cristo es la plenitud de todas las cosas (1:22-23).

Para Efesios, por medio de la Iglesia se ha manifestado este conocimiento de Dios en todo el universo y en diferentes formas (3:10).

Efesios enfatiza, además, dos elementos sumamente importantes: *construcción y crecimiento.* La noción de edificio, presente ya en otras partes del pensamiento paulino, es recogida aquí. El principio de piedra

angular o fundamento, notorio en I Corintios 3:11, ahora se explícita aquí. La unidad de la Iglesia, como testimonio hacia la dimensión de unidad del mundo, está subrayada por ese cuerpo edificado que va creciendo proporcionalmente en verdad y amor. Hay un principio de integración que constituye a la Iglesia: llegar a ser como Cristo es conformar la Iglesia a la manera de Cristo, integrada por el don de Dios, en la vida que emana de Cristo. Crecer es mucho más que engrandecerse o expandirse, exige madurez y sensatez. El crecimiento cristiano es una puesta en camino hacia la dirección correcta, que en última instancia lleva a la plenitud de significado y vida. No es crecer por crecer, es crecer para alcanzar estatura plena en Cristo. Es exclusivamente en Efesios 4:12 donde se encuentra esta combinación de crecimiento y construcción.

3. Conocimiento

La epístola a los Efesios hace un énfasis en conocer ese amor "que es mucho más grande que todo cuanto podemos conocer, para que así estén completamente llenos de Dios" (3: 19b). El conocimiento del que se habla aquí es sabia nutriente, fuente para enriquecer el sentido de la vida. Este conocimiento está basado en el misterio de Dios revelado. No es ni una teología ni una filosofía: es una manera de aprehender un estadio distinto y mejor de vivir.

> Pido al Dios de nuestro Señor Jesucristo, al glorioso Padre, que les dé sabiduría espiritual para entender su revelación y *conocimiento mejor* (1:17) (Enfasis nuestro).

Es una calidad de conocimiento que comprende el propósito de Dios. Es *conocimiento con propósito:* "Pido que Dios les ilumine la mente para que sepan cuál es la esperanza a la que han sido llamados..." (1:19).

Se necesita recibir esa revelación para iluminar el propósito de nuestra acción. Somos iluminados para esperar en el acontecer cotidiano. Esta es la gracia del conocimiento. Es la dádiva de la fe. Dios nos hace partícipes de esta manera en su propósito redentor.

La sabiduría consiste en la acción que procede de la vida de Dios.

El dato importante es saberse sostenido y desafiado por esta verdad. Una distinción determinante es aquella que establece que hay *eruditos* (quienes tienen mucho conocimiento intelectual), hay ignorantes (quienes no tienen ninguna clase de conocimiento), hay necios (quienes tienen conocimiento, pero actúan como si no lo tuvieran) y el sabio (quien sabe conocer, pensar y discernir lo correcto). Esta es la verdadera sabiduría cristiana. Recuerdo la frase de Gregorio el Taumaturgo sobre su maestro Orígenes: "Este no sólo piensa y escribe como sabio, sino que vive como sabio".

Para los Padres de la Iglesia, el que *conoce* tiene *autoridad*. Tiene un sustento para *defender* y vivir la fe. Para salvarnos basta la fe sencilla, no obstante, para profundizar en el misterio de la fe podemos allegarnos a este conocimiento con propósito. San Anselmo y San Agustín lo llamaron la fe que busca inteligencia (sentido). Significa creer para comprender o comprender para creer.

Cabe señalar que el trasfondo de esta concepción sobre el conocimiento procede del contexto filosófico griego. Palabra y razón son formas de expresión de un significado. Están íntimamente ligadas. Los hebreos hablaban de una sabiduría. Esa sabiduría tiene una acción en Dios y su voluntad. Por lo tanto, la Palabra de Dios (su acción) se revela como poder.

Algunos filósofos griegos hablaban de un "nous" que ordena al mundo. Es una *mente* que todo lo gobierna. De ahí se llegaba al *logos* como razón en el Universo y el mundo, creando un puente entre Dios y los seres humanos.

Para la teología juanina, este *logos* es Cristo. Cristo es aquélla Palabra de conocimiento y la acción reveladora de Dios. El es la mente de Dios encarnada.

En Efesios tenemos una forma muy peculiar de ver el *conocimiento*. Teniendo como trasfondo ese acervo griego, se utilizan dos formas para interpretar el conocimiento o sabiduría. Se habla de un pensamiento intelectual y del sentido común. ¡Pero ambos están íntimamente relacionados! Por eso dice: "Dios nos ha mostrado su amor dándonos toda *sabiduría y entendimiento...*" (1:8).

Esas formas de entender la acción de Dios se plenifican en Cristo Jesús: "Cristo es la plenitud de todas las cosas" (1:23b).

El siguiente paso es el que conduce al *discernimiento*. En Efesios 5: 8-10 el énfasis se pone en comprobar, discernir lo que agrada a Dios. Es lo que Dios revela para entender la capacidad y la certidumbre de la fe. Significa tener una "mente que discrimina", es crítica, juiciosa. Tiene capacidad discursiva y capacidad crítica. Es el criterio de que en la iluminación del Espíritu, la existencia cristiana cobra sentido.

El cristiano posee ese conocimiento intelectual, el conocimiento práctico y esa "visión en acción" que permite el sentido común con sano juicio. Esta es la profundidad y la sencillez del Evangelio (3: 18).

Resulta, entonces, que debemos buscar lo correcto. El conocimiento amoroso que procede de Dios es un conocimiento más grande. Procede del misterio revelado de Dios. Nos capacita para "no andar en la vanidad de su mente" (4: 17). Son aquéllos que "viven de acuerdo con sus inútiles pensamientos y tienen oscurecido el entendimiento" (4: 18). Por eso debe el cristiano vivir en la novedad de la vida. Esto significa no encerrarse en la conducta antigua, sino asumir la nueva vida en Cristo, con nueva mente y espíritu basado en la verdad (4: 20-24).

Hace algunos años, siendo yo seminarista, leí unas reflexiones del teólogo Pablo Tillich, y una frase se me quedó grabada en la mente:

"Lo que es verdad en la teoría, tiene que ser verdad en la práctica". Eso es lo que se quiere decir con la *visión cristiana* en Efesios. Debemos aspirar a un Evangelio coherente, consistente y consecuente. No separar la indisoluble capacidad que tiene la fe cristiana para ser sabia de vida en medio de nuestro peregrinar cotidiano en la historia. Esa es la praxis de fe.

4. Unidad

Efesios ha sido llamada la epístola de la unidad. Este tema tan cristiano es el centro de lo que la epístola quiere enseñar. La Iglesia es *un* cuerpo, animado y sostenido por un Señor, una fe y un bautismo (4:1 y siguientes). La primera referencia que tenemos en Efesios sobre este tema la encontramos en 1: 10: "Dios va a *unir* bajo el mando de Cristo todas las cosas tanto en el cielo como en la tierra".

El teólogo Ireneo, tomando esta clave de interpretación, habló de la *recapitulatio*. Dios realiza el proceso de unidad desde la más baja condición de extrañamiento humano y revierte el proceso desde esa condición de bajeza hacia una nueva *condición* plenamente humana (redención). El orden de Dios pone a Cristo

> ...por encima de todo poder, autoridad, dominio y señorío, y por encima de todo lo que existe sometió todas las cosas bajo los pies de Cristo, y a Cristo mismo lo dio a la iglesia como cabeza de todo (1: 21-23).

Veamos que nos dice Efesios 4.

La primera alusión tiene que ver con la unidad en el Espíritu (4: 1-3). La invitación parte de Dios que nos une en amor (4: 1-2) y nos da la paz como medio para la unidad en amor (4: 3). La imagen del cuerpo expresa la unidad en la diversidad. Hay muchos miembros bajo el mismo principio unificador y vital. Dios mismo nos une (4: 4-6).

Esta unidad se promueve y alimenta por el servicio (4: 12). El dio dones para "un trabajo de servicio para hacer crecer el cuerpo de Cristo" (4 :12). Esta *diakonía* es un servicio práctico de edificación. El propósito es lograr la unidad del cuerpo. De esa manera se une a Cristo que es la coyuntura esencial del cuerpo (4:13). Aquí se introduce el *discernimiento* para evitar ser "arrastrados por el viento de cualquier nueva enseñanza hasta dejarse engañar por gente astuta que anda por caminos equivocados" (4:14). Esa unidad nos lleva a un crecimiento proporcionado, correcto y bien cimentado (4: 15). Ese edificio tiene base y proyección hasta que se logre la plenitud en Cristo.

La epístola a los Efesios apunta a lo que se ha llamado una "catolicidad evangélica". Significa tener un sentido de la universalidad de la Iglesia. El Doctor Jaroslav Pelikan lo llamó una combinación entre la

identidad y la universalidad. El cristianismo primitivo se fundó sobre esos dos principios. La identidad marca lo que es único, lo que distingue y le da particularidad a la iglesia. Mantiene vivos su mensaje y su estructura. La universalidad es lo que mueve a la Iglesia para abrazar a toda la humanidad en Cristo. La Iglesia se mueve en esas dos direcciones: conserva su identidad y reconoce que es universal, por eso sirve al mundo conocido, habitado, este universo. La Iglesia es la plenitud de Cristo, lo que es llenado por Cristo. El mundo es la plenitud de la Iglesia, lo que es llenado por ella. Dios es el principio unificador. El Espíritu Santo es el principio que conserva la unidad (4: 3).

La expresión de *corporalidad,* con énfasis en la Iglesia como comunidad viviente, fue prominente en la Iglesia primitiva. El padre de la Iglesia antigua, Ignacio de Antioquía, ubica la unidad corporal de la Iglesia en la figura visible del obispo local. En el obispo reside la unidad corporativa y real de la Iglesia.

El concepto de unidad ha variado en la historia de la Iglesia. Se ha llegado a concebir la unidad en términos confesionales e interconfesionales. Los propios concilios ecuménicos (desde Nicea hasta Constantinopla) se esforzaron por mantener la unidad en torno a los dogmas cristológicos.

Para muchos cristianos es necesario ahondar y descubrir las verdaderas implicaciones de la *oikumene,* y detectar cómo Dios actúa a través de los signos de los tiempos y la acción histórica que se gesta y forja en el mundo. Para la Iglesia esto significa abrirse a lo que sucede en el mundo en que estamos.

El Evangelio se torna paradigmático, además de kerygmático. El servir es un apostolado.

La unidad esencial que cultiva la Iglesia es un signo de esperanza en medio de las conflictividades humanas. La reconciliación cobra sentido cuando en medio del conflicto ofrece perspectivas de solución con horizonte de esperanza. Este es un proceso vital y necesario. Porque el mundo es objeto del amor de Dios. Si la creación toda gime, ahora Dios está convocando a la restauración y libertad plenas. Dios cambia nuestra manera de ver el mundo y propone nuevas realizaciones. Dios es fuente de unidad.

5. Crecimiento

El crecimiento cristiano, según Efesios, consiste en un *desarrollo y madurez* para llegar a la plenitud de Cristo (4:13). Si somos edificio de Dios (1 Corintios 3:9-11), estamos cimentados en el fundamento de la fe, Cristo mismo. Somos coedificadores con Cristo y campo de cultivo para crecer correctamente. El proceso de crecimiento es proporcionado y dinámico. Recordemos que el cáncer crece y crece desordenadamente. No todo lo que es crecimiento, por serlo, es bueno.

Para Efesios, el crecimiento se da comunitariamente y por la acción del Espíritu (1: 13-14). Dios da crecimiento a la semilla y reparte dones para reforzar la pertinencia y el cultivo en el cuerpo.

¿Cuáles son las señales de este proceso de crecimiento?

1. Crecemos hacia una plenitud perfecta. Esa es la meta del cuerpo (4: 13).
2. El proceso de edificación consiste en una vida comunitaria que tome como su centro vital la confesión, el perdón y el pastoreo mutuo. Los débiles velan por los fuertes. Dice Efesios: "Sean buenos y compasivos unos con otros, y perdónense unos a otros, como Dios los perdonó a ustedes en Cristo" (4 : 32). Así se fortalece el cuerpo.
3. El cuerpo con su cabeza, Cristo, busca y promueve el crecimiento. Ese crecimiento necesita nutrientes. Para ello se mantiene unido orgánicamente (4: 16) y se nutre en novedad de vida, pero en un comportamiento correcto y para edificación. El nutriente principal es el *amor*. Lo que hace crecer al cuerpo es la *práctica del amor*.
4. Hay un servicio mutuo que beneficia al cuerpo. Esta actividad es lo que edifica en amor (4: 16). Es para el bienestar de los que forman el cuerpo.
5. Este cuerpo es una realidad viva, no es mecánica. Por esta razón se duele y se alegra. Se nutre como las células del cuerpo. Sin embargo, también puede desnutrirse o crecer desproporcionadamente. Necesita cultivo, balance nutritivo mediante métodos correctos, pero sin las "artimañas del error" (4:14).
6. El Espíritu, por su acción, va formando el cuerpo (2: 22). Toda la epístola enfatiza esta acción.
7. La tarea de formar el cuerpo exige un seguimiento (la experiencia del discipulado), pues "siguiendo la verdad en amor, crezcamos en todo en aquel que es la cabeza, esto es, Cristo" (4: 15).
8. Para que este cuerpo, que es la Iglesia, forje comunidad y pueda ser plenitud de Cristo en el mundo, necesita ser luz (5: 8). Ser luz en el mundo significa ser señal de ese crecimiento en amor. Tenemos la mayordomía del Evangelio, pero no podemos retenerlo ni contenerlo. La gracia de Dios debe fluir invadiendo al mundo. Decía Calvino que "el mundo es el teatro de la gloria de Dios". Este es un ministerio dado con el poder de Dios (3: 7). Es un anuncio a los que no han recibido esta gracia y la necesitan y desean (3: 8-9).

La Iglesia de Jesucristo, si ha de ser fiel al Reino y a su Señor, debe cultivar una mayordomía de la vida (tiempo, talentos) y una mayordomía en nuestro programa para que crezcamos formando a Cristo en nosotros y llenando al mundo de su vida.

Iglesia: mayordoma de la vida

1. Mayordomía de la vida

Este tema hay que ubicarlo en una primera convicción teológica: es la "pasión por la vida": "La vida humana es viviente en la medida en que se la ama y se la afirma. Cuanto más apasionadamente amamos la vida, más intensamente experimentamos la felicidad de la vida" [32]. Y es que así debe ser. Jesús, frente al dilema humano de la muerte, recurre a una recia convicción por la vida: "Yo soy la resurrección y la vida..." (Juan 11: 25). Por eso creemos en Jesús, la vida de Dios, porque El cree en la vida. El nos remite al marco de referencia en que toda existencia tiene cabal sentido. Y es desde esa convicción que creemos en la vida.

Hay, además, tres principios que iluminan nuestras afirmaciones.

La mayordomía para la vida parte de un principio de totalidad. Ser mayordomos es mucho más que ofrendar o dar el diezmo. Toda la vida es de Dios, procede de la generosidad de Dios. Por lo tanto, somos mayordomos de nuestra vida, que es vida confiada por Dios: "Del Señor es la tierra y cuanto la llena, el orbe y sus habitantes" (Salmo 24: 1). La exigencia de una vida total de entrega a Dios y a nuestros prójimos es fundamental en cualquier teología de la mayordomía.

Mi padre me dejó, entre los libros que heredé de su biblioteca, un librito del doctor Taito A. Kantonen, *El por qué de la mayordomía*, cuyo título del inglés debió ser traducido: *Una teología de la mayordomía*, porque exactamente así lo tituló Kantonen en inglés. En su primer capítulo, este autor insiste en una relación íntima entre la teología evangélica y la mayordomía:

> Ambas tienen su punto de partida en un encuentro con el Cristo viviente. La teología trata de reflexionar sobre el significado de ese encuentro. *La mayordomía trata de vivirlo* [33].

[32]Jürgen Moltmann, *Un nuevo estilo de vida*, trad. por Jesús Rey Marcos y María Teresa Parodi (Salamanca: Ed. Sígueme, 1980), pág. 19.
[33]Taito A. Kantonen, *El por qué de la mayordomía*, trad. por Leopoldo Cabán (Río Piedras: La Reforma, s. f.), pág. 9 (énfasis nuestro).

¡Acertada afirmación! La mayordomía no es un tema práctico y conveniente de la función administrativa de la Iglesia. Eso la definiría como empresa, y ella no lo es. La Iglesia vive en función del Reino. Por lo tanto, ser mayordomos es partir de un hecho vital: que es el acto creador de Dios y la responsabilidad que asumimos para ser sencillos administradores y servidores de los dones puestos a disposición de ese Reino. Esa debe ser nuestra responsabilidad. Todo está incluido bajo el signo de lo recibido de Dios y remitido a ofrecerlo como respuesta a Dios, en señal de gratuidad y desprendimiento, a los que lo necesiten.

El segundo principio tiene que ver con la integridad. El teólogo norteamericano John Westerhoff en su libro *Building God's People in a Materialistic World*, plantea que la mayordomía tiene que ver con un estilo de vida integrador, con una total credibilidad y responsabilidad ante Dios. Es un principio integrador que desafía a la Iglesia en su vida y ministerio, para evitar la fragmentación y la profesionalización, de modo que se pierda el sentido abarcador de la misión. Ello implica que la eucaristía es un juicio a la sociedad de consumo y sus valores, que niega la necesidad de alimentar al hambriento y hacer justicia al oprimido, porque en el fondo los cristianos y cristianas no estamos sólidamente alimentados espiritualmente. Las iglesias no están lo suficientemente convencidas del clamor de los pobres. Este desafío intenta comprender que la Cena del Señor y la ofrenda son signos de juicio y reclamo para vivir auténticamente el Evangelio. Ahí surge el hecho contundente de que somos mayordomos responsables de los dones de Dios y no dueños absolutos. Luego, compartir los bienes no es un acto de caridad o misericordia, es un acto de justicia. Sólo mayordomos irresponsables y egoístas pueden pretender disfrutar de los recursos materiales y hacerse de la vista gorda, mientras otras personas necesitan y sufren. En el fondo hay que desafiar la mentalidad cristiana de occidente en su insistencia de afirmar el individualismo frente al sentido comunitario de la fe. La idolatría se manifiesta hoy al querer invertir el propósito de Dios de que vivamos en comunidad y trastocarlo para vivir egoísta e individualmente. Vivir la verdadera mayordomía exige el compromiso de responder con Dios por la vida del mundo [34].

La teologías de la misión contemporáneas hacen un gran esfuerzo por llamarnos la atención acerca de la necesidad de no parcializar, ni compartimentalizar el mensaje del Evangelio. La misión en el servicio y la conversión en el testimonio son ejes centrales inseparables en la misión total, para la totalidad de los seres humanos. Hay un principio de corporalidad integradora que ve el ejercicio dinámico de una edificación mutua y concertada en un organismo vivo, que se nutre y sostiene para un crecimiento sano, integral.

[34] John Westerhoff, *Building God's People in a Materialistic World*, (New York: Seabury Press, 1988), págs. 15; 71-72; 83.

Orlando Costas, en su libro *Compromiso y misión*, insiste en este principio de crecimiento integral para la edificación de la corporalidad en un esfuerzo concertado y coordinado, de manera que ese crecimiento coadyuve a la realización de la verdadera misión cristiana:

> Cuando la fe cristiana se vuelve visible en nuestra vida, es porque estamos creciendo en profundidad y no tendremos dificultades en extender el evangelio a toda criatura. En una palabra, es porque estamos "creciendo en todo" [35].

Hay un principio de compromiso con la vida que asume la vida del Resucitado para promocionar y enriquecer el sentido de la existencia humana. El aumentar la vida, defenderla y sostenerla, es la tarea central de todo el quehacer cristiano. Totalidad e integridad son ejes centrales de una sana teología de la mayordomía para la vida, que se plasma en el compromiso cotidiano de vivir auténticamente la fe.

¿Cómo demostrar teológicamente la vigencia de estos principios?

El Dios bíblico es el creador-redentor. Por esta razón, la liturgia, en la vertiente bíblica, subraya el carácter creador y liberador de Dios, que exige alabarle y adorarle por sus proezas y por el cumplimiento de sus promesas. Este Dios creador y liberador se preocupa por su creación y tiene cuidado de ella. Dios nos hace copartícipes del dominio sobre su creación y nos responsabiliza por el uso de ella (Gen. 1: 26). El que crea tiene una buena intención, pero al entregar y compartir la creación pide la buena mayordomía nuestra. Dios pone su vida en movimiento, desde su acción se envuelve en el proceso creador y nos envuelve a nosotros. Su acción es su existencia y presencia en el mundo. El significado trascendente de Dios es que está cercano, ocupado y preocupado por la suerte de toda su creación. Desde su voluntad amorosa dice su Palabra y esa Palabra se hace verbo (acción), se conjuga en una acción responsiva y responsable.

Esa imagen creadora en acción amorosa, se encarna en la realidad humana. El Dios creador es el mismo Dios encarnado. Por eso, Juan Calvino insistía en conocer a Dios en la creación y a Dios en la redención: Es la *duplex cognitio Dei*. Para la teología bíblica, creación y redención son componentes inseparables para comprender la acción amorosa de Dios.

2. Somos poema de Dios

Esta relación creación-redención, se ve claramente expuesta en Efesios 1.

Efesios 1 enfatiza el tema del designio de Dios para la unidad del universo. La soberanía de Dios está íntimamente ligada a una disposición

[35]Orlando Costas, *Compromiso y misión* (Miami: Ed. Caribe, 1979), pág 110.

amorosa y graciosa que en la acción del Espíritu se predispone, desde su generosidad, a derramar su bendición. Dios, en su sabiduría, en libre decisión amorosa, comparte un conocimiento profundo, hasta ahora parcialmente conocido y revelado por la determinación de su voluntad. Ese conocimiento significa que somos herencia de Dios en Cristo, e hijas e hijos ahora. Por un acto de fe aceptamos esa dádiva. El Espíritu Santo es agente activo de esa acción de Dios a nuestro favor.

El plan de Dios apunta a integrar todo en Cristo. Ahora Cristo es manifestación plena del amor de Dios. Esa plenitud es posible gracias a una economía de la salvación, que realiza plenamente en Cristo el favor de Dios para un mundo nuevo, una nueva creación. En tiempos como los presentes, es importante tener una clara visión de la irrupción de un tiempo pleno y maduro en que Dios nos suple a plenitud con su gracia. Ese es el verdadero conocimiento, la real sabiduría divina, su fuerza alentadora y sustentadora. En la plenitud de los tiempos presentes somos alabanza y gloria de Dios. Si gemimos y sufrimos (Romanos 8), también tenemos esperanza porque la creación toda está siendo integrada. Le espera un futuro de vida plena.

Ser bendito o bendita significa que ya en Cristo está toda la abundancia de beneficios, por ser herederos en la gracia. Efesios es fuertemente teocéntrica. La voluntad de Dios, su designio, es la que se cumple cabalmente. Y ese propósito parte de su generosidad y favor, sin condiciones. Basta solamente aceptar y responder confiadamente.

El agápe de Dios nos acerca a la filiación de hijos e hijas, a través del amor de Dios en su Hijo (Gal. 4: 4-6). Hemos sido predestinados en amor para recibir este don. La obra de Cristo, por la cruz, muestra la generosidad de Dios. Tenemos a Cristo, es nuestro. Y somos de El. La revelación del designio secreto de Dios ya está dada: el propósito de Dios se ha revelado.

Hay un texto clave en este capítulo 1. El verso 10 habla de reunir, resumir, recapitular *(anakefalaiósis)* en Cristo. Cristo ha llegado para revertir la condición enajenada y deteriorada de las criaturas y de la creación en su totalidad. El resume ahora y completa, lleva a plenitud de vida a la creación, y hace de este proceso el principio de unidad del universo. La humanidad está ahora en el centro del universo y es la razón de ser del cosmos entero. Por esa economía divina recibimos la salvación como herencia, donde la totalidad del universo está integrado en Cristo.

Somos criaturas de Dios e hijos e hijas, ahora, por la obra completa del Padre y el Hijo, mediante la acción del Espíritu Santo. En ello se muestra el propósito redentor de Dios. Que por la gloria encarnada en el Hijo nos hace partícipes de la plenitud de vida. Este es el proyecto redentor de Dios. La vida plenificada por la totalidad de la vida de Jesucristo, señala hacia la reunión de todas la cosas en El, desde la encarnación hasta el fin de los tiempos. Por eso, para la teología paulina unir es mucho más que juntar. Es concertar en la obra de Cristo el acto

redentor y revertirlo hacia un propósito de vida. Para ello, conocer plenamente es participar de la vida de Dios [36].

El Dios creador crea a los seres humanos a su imagen y semejanza, y les da un valor. Decía mi profesor de teología, el doctor Angel M. Mergal, que en Efesios 1 se nos coloca como poemas de Dios, su más grande amor, su obra predilecta. Ello acarrea asumir una corresponsabilidad con Dios por el cuidado de la creación. El señorío es mayordomía. El Salmo 8 lo afirma de la siguiente manera: "Le diste el mando sobre las obras de tus manos, todo lo sometiste bajo sus pies" (verso 7). Hay un dominio del ser humano sobre la obra de Dios, sin embargo ello implica, también, responder ante Dios por la confianza depositada. Al señorear sobre la obra de Dios, el ser humano asume el compromiso de usufructuar la creación, pero igualmente de velar por ella, acrecentarla, cuidarla.

Hasta aquí hemos afirmado al Dios de vida en su creación y en la redención, y hemos subrayado la responsabilidad humana en el proceso. Permítaseme afirmar un elemento más antes de comenzar a delinear las implicaciones de todo esto.

3. Mayordomía del nuevo pacto

Para la teología bíblica, la alianza o pacto está íntimamente ligada con la mayordomía. Veamos.

El pacto es una dádiva de Dios a partir de un acto liberador en amor. En ese pacto Dios, asume un compromiso de ofrecer vida plena y abundante. Este no es un pacto entre iguales, sino que está dado en la promesa (como gracia) y exige respuesta y fidelidad: "Escoge pues la vida" (Deut. 30: 19b).

Este pacto de gracia tiende un puente de comunicación que restablece la armonía y el entendimiento (Deut. 7: 7-11). El nuevo pacto es una nueva relación dada bajo motivaciones amorosas en Cristo. Dios ofrece así mantener una relación, de acuerdo con su promesa. Y El la cumple. El pacto es aceptación de un compromiso con la vida. Cuando decimos compromiso —bíblicamente— es alianza, pacto, relación, lo que se quiere significar.

¿Cuáles son las implicaciones de estas afirmaciones?

En el mes de octubre de 1987 se celebró en El Escorial, España, la consulta mundial sobre el *Compartir ecuménico de recursos*. Nos reunimos 250 líderes de 73 países del mundo y de diversas confesiones cristianas. El tema central giraba en torno al compartir en una comunidad mundial. Esta consulta era la culminación de un proceso de consulta y discusión en todas las regiones del mundo.

[36]Para esta parte he dependido del excelente comentario de José Comblin, *Epistola a los efesios* (Petrópolis: Editora Vozes, 1987), págs. 26-39.

Cabe notar aquí que el énfasis de la consulta fue realmente en la *koinonía*, la comunión, el compartir. ¡No comenzamos por los dineros! Ni se dieron talleres de destrezas para lograr mejores diezmeros en las iglesias. Tampoco se planteó un plan global para recoger equis cantidad de dinero como meta. Nada de eso. Empezamos por compartir nuestras experiencias, nuestro modo de adorar, de entender la comunión. Hubo espacios para la creatividad artística y la expresión en diversos idiomas de nuestros estilos litúrgicos. Compartimos nuestros fracasos y aciertos, y nuestra esperanza.

La reflexión bíblica se centró en tres conceptos claves: el pacto, el cuerpo y la comunión. Fuimos descubriendo que para crecer hay que dar. Nos percatamos que compartir significa poner todos los recursos a disposición, no retenerlos egoístamente. Comprendimos, además, que sólo reconociendo lo que nos falta y sabiendo lo que podemos dar, es posible compartir. Como somos seres en relación, nos reconocimos como personas y en ello vimos que Cristo se iba formando en nosotros, hasta llegar a intentar ser una comunidad. Afirmamos que lo que compartimos es la vida en una comunidad mundial.

¿Cuáles serían las exigencias de ese compartir en una comunidad mundial?

1. Reconocimos que se hace necesario un proceso de participación de aquellos a los cuales se les ha negado el derecho a participar: las mujeres, los jóvenes, los pobres del Tercer Mundo, etc.
2. Comprendimos mejor la crisis mundial, porque fuimos más sensibles y abiertos a las experiencias de otros países y culturas. Nos identificamos con los que padecen a causa de esta crisis mundial.
3. Iniciamos un proceso de disciplina ecuménica para crear conciencia entre los que tienen mucho dinero que dar y los que, no teniendo dinero, pueden dar esperanza y gozo.
4. Esa experiencia del compartir exige que reconozcamos las injusticias en el mundo y que asumamos la responsabilidad por ellas.
5. Tenemos que luchar por la justicia en medio de situaciones conflictivas.
6. Nos comprometimos a decirnos la verdad—aunque duela— y a reconocer nuestra culpa delante del Señor por no hacer, como mayordomos, buen uso de la creación.

No es posible hablar de mayordomía si no tomamos conciencia de estas situaciones y problemas.

4. Mayordomía en el servicio

Hoy más que nunca debemos relacionar la mayordomía con la diakonía. No se olvide que el gran desafío de la primera comunidad de

Jerusalén fue disponerse a juntar bienes, talentos, voluntades y recursos para la edificación de la comunidad (Hechos 2). La diakonía es un imperativo evangélico. Por eso debe ser diakonía profética, cuestionadora del sistema económico injusto que no permite la plena realización del objetivo creador y liberador de Dios. Es la búsqueda de modelos económicos alternativos que sean verdadera respuesta a las necesidades de las grandes mayorías desposeídas.

Hay que desenmascarar los falsos dioses. Los nuevos ídolos de la tecnocracia, el armamentismo militar y la utilización de la fuerza bruta para el dominio y la usurpación de la autodeterminación de los pueblos, son los poderes predominantes. Esos ídolos desafían al verdadero Dios. Los cristianos creemos en la eficacia del poder transformador del Evangelio, pero ello significa que debemos sumarnos a los esfuerzos de los nuevos sujetos históricos (por ejemplo, mujeres, indígenas, negros) que van configurando una fuerza capaz de crear sociedades nuevas. Porque creemos en las nuevas criaturas, creeremos en la irrupción de sociedades justas. Así haremos a Dios creíble y confiable.

El Reino de Dios nos exige hoy un compartir en el amor, como la gran utopía que dará nuevas visiones y sueños a los que viven en desesperanza. ¡Si las iglesias lograsen descubrir la fuerza del Reino en esa opción, cobraría mucha más vigencia su tarea en el mundo!

Escuché al doctor Kosuke Koyama decir, hace unos años en el Seminario Bíblico Latinoamericano, que las armas nucleares son tan obscenas como la literatura pornográfica. Muchos de nosotros nos indignamos por la pornografía, no obstante guardamos silencio ante el despliegue de armas nucleares. Lo cierto es que el mundo gasta actualmente decenas de millones de dólares en proyectos atómicos. Las grandes superpotencias hacen un gran despliegue de su poderío. Y las grandes mayorías desposeídas del Tercer Mundo todavía reclaman un nuevo orden económico internacional que ponga fin a esta desigualdad económica, política y social, que tiene a dos terceras partes de las humanidad postradas como víctimas de esta gran crisis.

Para la vida de las iglesias, y para la teología cristiana, hay un hecho inescapable: los últimos 500 años han significado el gran despliegue de la cristiandad occidental, que se sumó a los esfuerzos colonizadores, expansivos, de Europa en América Latina y el Caribe, Asia y Africa. Hubo un maridaje que empeñó el carácter del Evangelio y lo hipotecó con la ideología de los sistemas imperantes. Alinearse con los poderosos hizo que el Evangelio se hiciera presente por ausencia. Es desde la periferia que Cristo desafía a los poderosos y a las ideologías dominantes, para que desde afuera se derrote la arrogancia del poder en el centro. Ahora llegamos al momento decisivo: ¿a quién vamos a servir? ¿A los falsos dioses del centro o al Dios de Jesucristo que nos llama desde la periferia? En Jesucristo Dios se coloca con los marginados para hacerlos personas, darles su identidad. Las no-personas de nuestras grandes urbes: limpiabotas, vendedores ambulantes, nos escandalizan

porque no somos capaces de transformar la sociedad para que sean personas. El problema de identidad no es, en este sentido, tanto cultural como económico.

Durante la consulta sobre el compartir ecuménico de recursos en El Escorial, tuvimos una discusión, en el grupo que me tocaba, alrededor del tema de los estudios bíblicos matutinos. Uno de los teólogos alemanes decía que en Alemania se hacía un énfasis en esos días en la imagen de la corporalidad (cuerpo de Cristo) para contrarrestar el excesivo individualismo, el consumismo y el egoísmo que se da en las sociedades opulentas. Una joven teóloga sud-africana insistía en la experiencia cotidiana del pueblo sufriente, como una aproximación al sentido del Evangelio desde la miseria humana. Yo subrayaba que en América Latina nuestro énfasis está en la vida en el Espíritu, como un eje central que propende a la comunión. Porque desde allí —en comunión— entendemos mejor cómo Dios quiere ir superando las barreras de opresión para construir un pueblo nuevo más fraterno y justo. Le recordaba al teólogo alemán que la imagen del cuerpo tiene como cabeza no a un potentado, sino al reo que murió en la cruz.

La cruz nos desafía a entender el propósito redentor de Dios. Porque en ella El compartió el dolor humano. Por ella confrontó a los poderosos de este mundo. Y desde ella nos dio la esperanza de la resurrección, de tal manera que el signo de un compromiso con la vida ya está dado por la entrega de Jesús en la cruz. Jesús enfrentó la muerte para traer la vida y derrotar definitivamente a la muerte.

¿Cuáles son los elementos más sobresalientes de una mayordomía para la vida?

5. Mayordomía en medio de la crisis

Estamos en un punto crucial de la humanidad. La crisis que padecemos nos va a llevar hacia el siglo XXI sin respuesta a muchos interrogantes. Nuestra crisis es cósmica, global. Padecemos una crisis económica que mantiene postradas las economías de la mayoría de los países del mundo. Muchos hablan de un deterioro económico de tal magnitud, que sólo es posible hablar de sobrevivencia. Hay comunidades en América Latina que han redescubierto la medicina natural, ante la devastadora realidad de la inasistencia médico-hospitalaria y farmacéutica. Hay organizaciones campesinas que enfrentan los desafíos de políticas agrarias que desplazan la producción de granos básicos y productos agrícolas en general, por políticas de agro-exportación que van obligando a una defensa militante del derecho a la tierra. Existen millones de desplazados en Centroamérica. La situación de la vivienda se torna dramática en todos los países de América Latina. La cultura popular tiene que ejercer una gran fuerza para no ser aniquilada por la empresas multinacionales de la comunicación. Las situaciones pueden ser innumerables.

¿Dónde están las iglesias en todo esto? Uno de los problemas fundamentales que nos asedia es el miedo y la apatía. Hemos perdido la capacidad de indignarnos ante las injusticias y de esta manera somos presa de la resignación y la indiferencia. Tenemos miedo a vivir solidariamente con las víctimas de esta gran crisis. Nos inmoviliza la apatía por nuestra cómoda manera de vivir el Evangelio. Los "condenados de la tierra" no nos conciernen. Nos debiera taladrar esta paráfrasis de Mateo 25:

> Tuve hambre, y dijisteis "explosión demográfica"; estuve enfermo, y construisteis hospitales misioneros a los cuales no pude entrar por carecer de recursos; estuve desnudo, e hicisteis ropas costosas que no pude comprar; estuve sin vivienda, y edificasteis casas palaciegas para vosotros y chozas inhumanas para mí; estuve preso injustamente, y luchasteis por derechos humanos para vosotros; estuve sediento, y fabricasteis Coca-Cola para explotar mi sed; fui extranjero, y practicasteis *apartheid* y sistemas de castas en contra mía.
> ¡Oh, Señor, estoy cansado, no puedo soportarlo más!
> ¡Oh, Señor, dame fuerzas para cambiar el mundo! [37]

Como iglesias nos rendimos ante la ideología del *statu quo* y hemos ido perdiendo la fuerza del Espíritu para vivir en una diakonía profética y un testimonio pertinente. Sin embargo, hay señales promisorias y testimonios concretos de solidaridad y servicio.

6. Mayordomía responsable

Resulta aleccionador que a partir de la Segunda Guerra Mundial hubiera una reacción, particularmente entre las iglesias europeas y norteamericanas, en que el concepto de "sociedad responsable" fue prominente. Las sociedades europeas estaban golpeadas por el horror, la devastación y la debacle económica y moral. Un teólogo como Dietrich Bonhoeffer asumió un papel profético con su ética de la conformación a Cristo y la responsabilidad cristiana en medio de las luchas por un mundo mejor. Muy pronto este énfasis en la elaboración de una ética social evangélica provocó la siguiente discusión. Se trataba, entonces, de la paz con justicia. Los países del Tercer Mundo hacían su irrupción en el mundo ecuménico europeo y planteaban la agenda de sus problemas. Se propugnó por una sociedad justa y participativa.

Hoy se intenta rearticular esa trayectoria y preocupación en una síntesis que propone el tema de *Justicia, paz e integridad de la creación* (JPIC). La frase tomó forma en la Sexta Asamblea del CMI, celebrada en Vancouver, Canadá, en 1983. El proceso conciliar que encierra las siglas JPIC es mucho más que una fórmula mágica que asegura al pro-

[37]Citado en: *Venga a nos tu reino* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1982), pág. 70.

nunciarlas un entendimiento de los problemas que trata de subrayar. En un mundo dividido por las injusticias y lleno de guerras y destrucciones, ¿qué significan esas siglas?

Los países del Tercer Mundo claman por una justicia económica que los saque de esta gravísima lacra que es la deuda externa. Esa deuda está llevando a millones de seres humanos a la miseria y el aniquilamiento. El costo social de esta crisis económica global tiene implicaciones profundas para el futuro de la humanidad. Lo que está en juego no es la relación bancaria de los países pobres con la banca de los países ricos. Es toda una victimación a la que se somete a los pobres en una crisis que necesariamente los pone exactamente como las víctimas. Por supuesto, para las grandes corporaciones multinacionales de los países capitalistas y para los gobiernos de esos países, no existe ninguna crisis. Unicamente aquellos que reciben el flagelo de esta crisis económica saben exactamente la dimensión de esta grave situación. Para los pobres del Tercer Mundo (las dos terceras partes de la humanidad) el problema de la justicia, la paz e integridad de la creación, tiene que ser enfrentado concretamente allí donde se viven las manifestaciones de la crisis. Nos asedia el militarismo, que golpea no sólo por la fuerza bruta, sino que sangra e impide que grandes rubros de los presupuestos nacionales sean utilizados para la educación, la salud y la cultura, entre otros ramos. Así se destruye la vida de los pueblos. Mientras se expanden y solidifican los aparatos militares, el pueblo vive en la pobreza extrema. Hay una guerra total contra el pueblo. La paz se ve amenazada porque no hay garantías justas de vida. No puede haber verdadera paz si los grandes problemas que aquejan al pueblo no son resueltos definitivamente, con estructuras justas y apropiadas que salven la vida de los pobres. Este es el gran desafío a los cristianos como mayordomos del Reino de Dios.

7. Mayordomía de la creación

Cuando examinamos el tema de la integridad de la creación estamos frente a varios problemas. Hoy se vive un grave problema de desequilibrio ecológico. Ello va desde la contaminación de las aguas hasta la destrucción de los bosques y la contaminación de las grandes ciudades. El eje central no es apenas preservar la creación, sino permitir que los seres humanos cuenten con los recursos apropiados para sostener y nutrir sus vidas. Una cosa no debe estar necesariamente reñida con la otra. Sucede que los grandes emporios que controlan las industrias madereras, para tomar un ejemplo, devastan zonas enteras de árboles y plantaciones sin preocuparse por la reforestación y usufructuando egoístamente aquello que es para bien común. Entonces, no basta decir que el problema es la destrucción; el problema también es la mala distribución y la perversa manera de destruir para acaparar.

Recuerdo que estando en Chile, especialmente en la zona sur del país, veía como los campesinos tenían que ir a buscar leños para poder sobrevivir porque no poseían otros medios para subsistir. Uno se pregunta, ¿qué podría ser mejor, dejar intacto el árbol o que el pobre viva? El dilema puede ser aparente, pero no deja de ser acuciante cuando las grandes mayorías de nuestras gentes están postradas en la miseria y sin salidas justas, ni contestaciones claras a problemas de vida o muerte. El problema se agrava más cuando sabemos que compañías transnacionales explotan y exportan esa madera de los bosques a los países desarrollados.

Vimos una situación parecida en el centro de Manila, Filipinas. El famoso Río Pasig no solamente está contaminado, sino que provoca una cadena sucesiva de epidemias y situaciones insalubres para millones de seres humanos. Estos seres humanos están atrapados en la gran urbe, en condiciones infrahumanas y sin salidas inmediatas, pues el problema de la vivienda es crónico a través de todas las Islas Filipinas. Esta mala mayordomía de la creación está provocando el dislocamiento de todo, y la desaparición paulatina de los pobres.

¿Cómo recuperar una dimensión renovada de la verdadera mayordomía para toda la creación? Hace falta una nueva dimensión de la espiritualidad que profundice en los valores comunitarios de la fe y en la lucha por la justicia en favor de los pobres. La autenticidad de la espiritualidad cristiana está amenazada si no se responde adecuadamente a las aspiraciones de los que sufren. Desoír esas voces es dar las espaldas a la fuerza del Reino. Por eso se necesita una praxis cristiana de acompañamiento, participación y hermandad con los desposeídos y desposeídas, marginados. Esos que en la periferia de nuestras sociedades están clamando por justicia. Con las víctimas es que tenemos que identificar el carácter subversivo del Evangelio. Los rostros de la mujeres ultrajadas y trasnochadas, de los niños abandonados y los ancianos sin techo, reclaman el moverse a justicia y no a mera caridad. Nunca podremos tranquilizar nuestras conciencias lo suficiente, mientras esas mayorías afuera nos gritan a las iglesias por el pan de la justicia evangélica.

Nuestra imaginación es desafiada porque muchos quisiéramos tranquilizarnos por la proyección de nuestros propios sueños, como si la sociedad funcionara, en su totalidad, desde el ámbito de ese *habitat* seguro que nos hemos construido. ¡Qué engañados vivimos! El mundo se nos ha complicado y somos responsables de lo que sucede. Ese compromiso con los pobres constituye el gran desafío de construir una nueva *koinonía*, en la que podamos forjar una integridad de la creación que nos haga también más humanos a nosotros, mientras ayudamos a hacerles justicia a los que sufren. En la actualidad nadie podrá sobrevivir solo o sola. La integridad de la creación está cuestionada en su base: hay que salvar la creación entera.

8. Mayordomía para la paz

Hay una distinción en inglés que siempre me provoca a pensar. En inglés, *peacekeeping* se contrapone a *peacemaking*. Porque mantener la paz (como se dice en el argot militar: "Peacekeeping forces", es decir, fuerzas para vigilar) no es lo mismo que construir la paz, tener condiciones para vivir en paz.

Tengo en mi mente vivamente la visita que en 1983 hicimos un grupo de líderes religiosos y religiosas a Jalapa, Nicaragua, justamente a ocho kilómetros de la frontera con Honduras. En ese pequeño poblado se habían destruido las siembras de frijol y café. Los campesinos tenían que vigilar mientras sembraban y protegían sus productos. Para construir la paz tenían que vigilar, ser hacedores y vigilantes por la paz.

Tomar en serio el proceso de justicia, paz e integridad de la creación, es asumir como iglesias el reto de responder por la vida de los pobres. El énfasis es integración, totalidad y proceso de compartir en solidaridad, para lograr una verdadera sociedad justa y fraterna, que supere las barreras de la división y la opresión.

Para poner en práctica una mayordomía para la vida necesitamos iglesias de paz, que anuncien el Reino, lo vivan, lo proyecten y testifiquen a las personas y a las estructuras de este mundo. Nuestra ética debe ser testimonial y transformadora: una ética integradora de la vida. Desde la koinonía hasta la diakonía, pasando por el kérygma.

Kosuke Koyama decía que hay gente que muestra al mundo, desde las iglesias, las manos sucias, en vez de mostrar las manos marcadas por el testimonio de la cruz. ¿Estaremos dispuestos y dispuestas a entender desde Jesucristo nuestro compromiso inclaudicable por la vida? ¿Seremos capaces de vivir en una mayordomía servicial y en una praxis testimonial de autenticidad evangélica?

Creo que hay signos afirmativos que nos pueden provocar a vivir a la altura del reclamo evangélico. La fe cristiana se basa en el compartir. Compartimos la vida, el compromiso y la búsqueda del Reino de Dios que trae justicia, paz y libertad. Las iglesias, al celebrar la comunión, deberían recuperar este elemento significativo que es ofrecer y compartir lo que Dios da. El regalo de Dios es gracia verdadera en vida abundante. Y eso es lo que la gente necesita: *vida*. Así compartiremos nuestro compromiso por la vida y la esperanza que se atreve a luchar.

El apóstol Pablo le recordó a los corintios que la ofrenda es un darse a Dios a través de las demás personas. De esa manera es que existe auténtica comunión cristiana. Esa es la verdadera mayordomía para la vida.

Iglesia: defensora de la vida

El mensaje bíblico de Jesús, "Yo he venido para que tengan vida y la tengan en abundancia" , cobra una vigencia contundente en el siglo XX. Nunca antes se habló tanto de este tema, con ahínco y persistencia. Lo que hace pertinente y peligroso el tema. Pertinente porque nos refiere a la violación de los derechos fundamentales de toda persona, y peligroso porque se puede hablar del tema sin precisarlo ni concretarlo.

Delimitemos nuestra tarea.

Sólo pretendo esbozar dos cuestiones básicas: lo bíblico-teológico y lo histórico en relación con los derechos humanos en el plano internacional y en América Latina. Ofreceré algunas interpretaciones sobre el proceso ecuménico que ha tenido esta problemática.

1. Aspectos bíblico-teológicos

Desde el punto de vista teológico, vida y muerte son binomios complementarios que explicitan la manera en que el Dios de la vida se encarna en medio de las luchas humanas. Para abolir las raíces del pecado, Dios en Jesucristo se *conflictiviza,* haciéndose sujetar a los poderes del mal para desde la profundidad de la existencia humana revertir el proceso desde la muerte misma hacia la vida. Esta afirmación es clave para entender al Dios que libera.

Para la teología bíblica, entender la acción de Dios es colocar los signos de la vida como fruto de la esperanza. Poner la vida como fuente y nutrimiento de todo lo existente. De esta manera, la calidad de vida a la que se aspira exige un compromiso con un estilo de vida que promueve y defiende la dignidad humana.

Es aquí donde reside la más grande contradicción de muchos cristianos y cristianas. Decimos tener un compromiso con la vida, sin embargo constantemente la negamos, la destruimos y nos inscribimos con sistemas políticos y relaciones sociales que destruyen la vida.

Por otro lado, para los cristianos y cristianas la experiencia de vivir está centrada en la Resurrección de Jesucristo y la irrupción de un reino nuevo de paz con justicia. Esta aseveración tiene una importancia cardinal

porque cuestiona el orden presente de injusticia y anuncia el nuevo mundo que se abre como posibilidad. Al denunciar todo aquello que se opone a la justicia y destruye la vida, los cristianos optamos por el proyecto de Jesús y su Reino.

Debemos reconocer nuestro pecado. No siempre hemos actuado como agentes de reconciliación en un mundo dividido, ni hemos propiciado acciones transformadoras que posibiliten un nuevo estilo de vida.

Al aproximarnos al Evangelio de Juan, recordemos que vida y luz son dos temas centrales a través de todo el libro. El capítulo primero nos dice que: "El contenía vida y esa vida era la luz del hombre..." (Juan 1: 4). Al final de su exposición, el evangelista nos revela su intencionalidad: "Hemos escrito éstas para que ustedes crean que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y con esta fe tengan vida gracias a él" (Juan 20: 31). Esta ha sido su vivencia, este es su testimonio.

El verso 16 del capítulo 1 se refiere a la plenitud de vida, la fuente de vida. Ella es una fuente inagotable. Aquella fuente de agua viva de que nos ha hablado el profeta Jeremías. Es un hontanar, imagen de lo que no se agota.

La plenitud es suma total. Es la estatura de Cristo, plenitud de la Iglesia y el mundo. Estar lleno de Cristo es vivir auténticamente y con significado. A Juan le interesa resaltar la vida abundante como esa cualidad de vida que se distingue de la vida natural, biológica. No niega aquélla vida natural creada por Dios, sino que cualifica el sentido de la existencia humana. Vida de abundancia en experiencias, por el transitar de la existencia humana.

Cristo es resurrección y vida (Juan 11: 25-26). Si estamos muertos físicamente vivimos frente a Dios. Por eso Marta confirma esta perspectiva de la fe: creer es vivir. La fe es portadora de visiones y vivencias.

Lo primero que se confirma desde la plenitud de la vida, es creer en la vida. Hoy muchos dicen creer en la vida, y existen en la lógica de la muerte, promueven esa lógica. Confían en sistemas económicos que proclaman la vida, y lo que hacen constantemente es cavar fosas para la muerte.

En el fondo existe diferencia entre existir y vivir. Hay personas que vacían de sentido la existencia humana cuando promueven estructuras de muerte. Van configurando a hurtadillas la muerte de millones de seres humanos con su vertiginosa rapacidad y locura. Hay falta de significado para la vida.

El sistema capitalista cree más en la muerte que en el milagro de la vida, porque paulatinamente le va recetando a las grandes mayorías del mundo su peregrinaje a la muerte. Se destruye la naturaleza, se desnutren los cuerpos y se escapa la vida lentamente, hipotecándola hasta la muerte.

Don Miguel de Unamuno decía que el ser humano se distingue por ser un guardamuertos. Lo contrario es decir que la vida es plenitud de

plenitudes y todo plenitud. No hay que reverenciar la muerte. Nuestra reverencia es a la vida.

La posibilidad de vida plena no está en el Dios caduco que no se abre a lo nuevo. Eso es filosofía de la religión, estudio de museo religioso. El Dios de la vida es aquél que en gracia nos dio al Cristo en el plano de nuestra propia existencia. Se hizo vida. Esta es la clave para vivir plenamente, en fe.

Los cristianos somos plenitud de Cristo, para ser plenitud del mundo. Debemos llenar el mundo de alegría, aportando nuestra visión de la vida.

Si pretendemos dar pleno significado a la vida, hay que construir caminos de justicia. Sólo así creeremos en el Dios de la vida.

Juan ha desarrollado este tema de la vida de manera muy particular a través de todo el evangelio. Examinemos algunos pasajes claves.

El pasaje de Jesús y la mujer samaritana es ilustrativo de este esfuerzo juanino. El diálogo transcurre en medio de una circunstancia especial. Los samaritanos y judíos están divididos racial y doctrinalmente. Esto ha sido motivo de conflicto y desavenencia. El contexto tiene como su centro el pozo y el agua. El profeta Jesús entabla un diálogo en el que la sed física se traduce en el motivo primordial de entrada para enfocar los problemas más candentes. Jesús le pide agua y la samaritana remite el pedido a la relación racial-doctrinal. De ahí se va hilvanando una preocupación. El problema central es esta barrera entre judíos y samaritanos. Pero Jesús va desplazando el problema y rompiendo el obstáculo. El tema oscila hacia la vida plena, abundante. Es la calidad de vida lo que importa ahora. Como que los valores más humanos pasan al primer plano.

Jesús, en el diálogo, va a la situación concreta de la samaritana y provoca la preocupación de ésta. Hay un diálogo con fuerza vital que no se circunscribe a conceptos o ideas generales. La situación se va tornando interesante. Ahora no es el agua en sí misma lo que importa. Es esa agua que simboliza la experiencia espiritual de un conocimiento nuevo, una sabiduría distinta. Cuando Jesús traslada el asunto al plano vivencial-humano, la mujer siente que está frente a un sabio profeta y no frente a un maestro de la ley. Con Nicodemo le pasa algo parecido, porque entablan la conversación sobre el nuevo nacimiento. Pero la lógica de Nicodemo, ubicada en otro plano, va cambiando de acuerdo con la lógica que Jesús va exponiendo. El asunto exige imaginación. No es en el plano literal y meramente físico que Jesús coloca estas cuestiones. El fondo es la autenticidad de la vida, su valor.

Es impresionante cómo Jesús desafía a la samaritana a pensar. Urga y transita por la cotidianidad de su vida. Sin embargo, no va al reproche o al moralismo. La ética de Jesús es una valoración compasiva de la realidad humana. Su preocupación es transmitir un mensaje de vida a la mujer, no condenarla. El estilo de Jesús puede ser confrontacional, pero nunca es inhumano e intransigente. Su lenguaje trans-

parenta sensibilidad para la precariedad y limitación humana. Quiere llegar a ofrecer ese don permanente que es la vida. De eso es que trata su ministerio.

Al compenetrarse de la situación humana, Jesús ofrece siempre la alternativa. La fuerza de su diálogo es proposicional, abierto. Hay fraccionamientos, decepciones, frustraciones en la samaritana. Y Jesús viene con aliento. Le acerca la verdad del Reino: eres aceptada. Desafía a la mujer para que vea las rupturas, pero da la alternativa de la nueva vida. La nueva forma de dimensionar el sentido de la vida. Tan fuerte es esa determinación de Jesús que convierte las dudas y desaciertos en alegría. La mujer ahora está en la encrucijada de la vida, aunque afincada en visiones distintas. Va gozosa, comunica. Vive la experiencia del Reino. Para ella es real. Y esa alegría es compartida. Se convierte en el influjo evangelizador de una misionera convencida. El pasaje no dice explícitamente que ella se convirtió. Lo que sí dice es que proclamó admirada su experiencia. Testificó lo que le había acontecido, ni más ni menos. Y seguramente irradió su alegría. La vieron contenta. Y por lo maravillada que estaba y por esa alegría contagiante, otros se admiraron y le creyeron al Mesías. ¡Feliz desenlace!

Hay varias implicaciones que se pueden sacar de este texto.

No olvidemos que parte de la discusión giró en torno al culto. Jesús le ha señalado hacia el verdadero culto: "en espíritu y en verdad". En medio de la vida acontece la apertura, en reconocimiento, de que adorar es más que elaborar fórmulas o ritos. Es reconocer la presencia de Dios en medio de las agitaciones de la cotidianidad. Por allí transita Dios.

El pasaje nos enseña que la tarea evangelizadora es más que una estrategia institucional, por más que aceptemos el papel de la institucionalidad eclesiástica como agente evangelizador. La misión es más que la Iglesia. El Evangelio reclama un abrirse a la fuerza evangelizadora de Dios, que promueve la realización humana. Busca promocionar los valores del Reino e inundar al mundo de ellos. Encontrar a los nicodemos y samaritanas de hoy y acercarse como Jesús: para conocer a las gentes donde están y comprenderlas como son.

Está claro, la buena noticia trae gozo. Y el gozo se comparte, se transmite, se contagia. El Reino es alegría. De eso se trata. Juan nos ha insistido a cada momento: el Evangelio es vida. La gloria de Dios encarnada en Jesucristo es un testimonio de vida, para que todos y todas tengan vida plena.

Hay otra metáfora importante en Juan: el pan de vida. Jesús, el pan de vida, es el dador de la vida. El capítulo 6 lo expone claramente. Juan parte de una afirmación teológica fundamental: la Encarnación es un evento salvífico. Por lo tanto, la vida de Dios, manifestada ahora en Cristo, es el centro vital que irradia la verdad del Evangelio como sabiduría para la vida concreta. Esa sabiduría tiene que ver con una calidad de vida diferente, donde el don de amor es el verdadero pan de vida.

El pan que descendió a la situación humana es nutriente esencial y alimento espiritual que fortalece para luchar por la vida. Ese pan es dado por nosotros (51-59). El acto sacrificial de Cristo es garantía de esa dádiva y marco de referencia de nuestra participación en su vida. Da vida para que haya vida. Y la ofrece por la vida del mundo.

Ese pan del que participamos se centra en la entrega, que es la muerte y resurrección de Jesucristo. En ella depositamos nuestra confianza de manera que el pan de vida sea real y permanente. Ello significa que el pan nutre física y espiritualmente. Nos comprometemos a que haya pan para los hambrientos, es la mesa dispuesta para alcanzar a los necesitados. Participar del pan de vida es asumir al Dador del pan y arriesgarse con El para que elaboremos la gran masa de harina, que con levadura creciente sea fermento y alimento, por la vida del mundo.

Recuerdo una experiencia muy conmovedora y reconfortante. Estábamos concluyendo un encuentro de líderes, de distintas partes del mundo, en Alemania Democrática. Habíamos discutido y compartido nuestras experiencias por una semana. Habíamos visitado las iglesias y convivido con sus pastores y líderes. Ahora íbamos a concluir nuestro encuentro con la eucaristía. Una gran cruz fue formada en el suelo. Se nos pidió que colocáramos una vela en aquella parte de la cruz que tuviera más significado para nosotros. La cruz estaba desplegada sobre el mapa del mundo. Así se fue configurando una cruz iluminada y acompañada por el testimonio de cada persona. Al partir el pan y beber la copa, la vida de Jesús por la vida del mundo se hacía una realidad en nosotros. El pan de vida era nuestro y nosotros formamos una gran comunidad mundial en el testimonio de esa vida. El Dador de vida nos llamaba a ser pan compartido y comprometido, en medio de nuestras luchas y fatigas.

En el capítulo 14 de Juan, el tema de la vida está íntimamente relacionado con la verdad. Jesús es el camino, la verdad y la vida. El camino es progresión hacia la vida. Hay que abrirse a ese proceso encaminado a alcanzar la plenitud de la vida. La verdad está cimentada en la acción de Jesús (su vida, ministerio y milagros). Entonces, identificados con él por su vida, nos abrimos en el amor que lleva al Padre. El camino y la verdad son medios para llegar a la plenitud de la vida.

Veamos las implicaciones teológicas de estas afirmaciones bíblicas.

2. El sentido teológico de los derechos humanos

Para enfatizar el sentido teológico de los derechos humanos hay que precisar varios elementos.

El compromiso cristiano exige una opción por el pobre, el marginado, el que sufre. Ello configura una eclesiología solidaria. Una Iglesia desde y de los pobres, debe ser capaz de discernir claramente lo que significa la defensa de la vida y el reclamo evangélico por la justicia. La experiencia comunitaria del compartir, más que la mera caridad y la

asistencia, en actitud servicial y entrega concreta a la causa de los pobres, es el gesto marcante para una iglesia auténtica, hoy. Esta actitud la hace sierva humilde del Señor en los pobres. La Iglesia del Crucificado, ubicada desde el sufrimiento del oprimido, se ha identificado con su cruz y busca el camino liberador en la afirmación de la vida. Esta identificación ha renovado y vigorizado a las iglesias en América Latina. Ellas viven ahora en diáspora, como perseguidas por la causa del Reino, pero en fidelidad al Cristo Resucitado.

El segundo aspecto tiene que ver con las iglesias y su participación en el Reino. Asumida la defensa de los derechos humanos, en la perspectiva del Reino, se disipa el dilema de una Iglesia para sí o una Iglesia para el Reino. La causa de los pobres privilegia un lugar para la Iglesia en el Reino. La opción preferencial por los pobres no es una moda pasajera, es vitalidad segura para la Iglesia. Las tareas del Reino libran a la Iglesia de la tentación del poder por el poder mismo, y la redimen para el servicio desinteresado sin ostentaciones ni prepotencias.

Afirmada en esa vocación la Iglesia no confunde su misión, ni su meta y propósito. Ha sido convocada por su Señor para el Reino, en los pobres, a través del servicio.

La teología redescubre, para la Iglesia, su aporte reflexivo y comprometido como comunidad del Reino. Testifica de Jesucristo en la libertad a que ha sido llamada y en el compromiso ético de valorar la vida en todas sus manifestaciones. Por ello la Iglesia de la historia se encuentra inmersa en las luchas humanas, en fidelidad al Señor y su Reino, determinada a morir y vivir en los pobres. Solamente así muere y resucita.

Cobra un valor inmenso no sólo la conceptualización sobre los derechos humanos, sino lo cotidiano y concreto del sufrimiento de los pobres. Esos rostros tristes, esos cuerpos torturados, aquel joven desaparecido, todos esos crueles crímenes y asesinatos, nos reclaman la insoslayable crudeza del dolor. Se dibuja así el rostro de Cristo entre los desterrados del mundo y se alza el grito indignado y reclamante de justicia de una Iglesia que asume el camino de la cruz.

Jon Sobrino, en un iluminador artículo, ofrece varias pautas teológicas sobre los derechos humanos. Hay una exigencia ética ineludible cuando hablamos de los derechos humanos. A ello corresponde una dimensión teologal que afirma desde Dios una lucha por los derechos humanos, y desde esa lucha una mejor comprensión de Dios [38]. Hay lugares donde Dios se nos hace presente, y en la lucha por los derechos humanos se responde a Dios y se le corresponde.

> La lucha por los derechos humanos es una realización *in actu* de la fe en Dios, y desde la realización de la fe siempre se comprende mejor al Dios en quien se cree [39].

[38] Jon Sobrino, *Liberación con espíritu* (Santander: Sal Terrae, 1985), pág. 127.
[39] *Ibid.*, pág. 128.

Lo santo de la lucha por los derechos humanos tiene fundamentalmente que ver con el derecho a la vida de los pobres. "Y de esa vida decimos que es santa" [40]. Salvar la vida de los pobres es entender al Dios santo. Esto sobrecoge y fascina. Impele a luchar por la libertad plena de los individuos y de los pueblos. Entonces, surge una lucha feroz en la santidad del compromiso. Muchas veces en la tradición cristiana se le aplicó a la doctrina de la santidad una categoría moral; mientras se niega lo fundamental del misterio de Dios, su vida que es santa —exactamente porque es vida— cree y promueve la vida de los pobres y marginados. Como en Dios sólo se puede creer, creer en la vida es creer en Dios y luchar por la vida es afirmar su santidad. Por lo tanto, toda vida defendida es afirmación de la vida santa de Dios. Todo compromiso y lucha está inspirado en lo divino en medio de la vida.

En nuestro continente el derecho a la vida de los pobres tiene necesariamente que remitirse al derecho de las mayorías empobrecidas. El derecho a la vida pasa por los derechos básicos de salud, cultura, vivienda, educación y seguridad social. Además, se plantean los derechos sociales y políticos. Es pertinente que aclaremos un punto básico. En las sociedades burguesas se ha propiciado la vigencia de "unos" derechos humanos liberales que encubren el problema profundo y estructural de la opresión, marginación y negación de la vida. Es así como la negación llega a colocar a grandes mayorías como excluidas, no-personas, sin derecho a ser. Se jerarquizan los derechos humanos para violarlos, y en nombre de la regulación de la producción y la distribución de los bienes se exige un sacrificio para que, a futuro, se garanticen los derechos humanos. El problema reside en que se formulan unos derechos humanos en abstracto, partiendo de una concepción liberal-burguesa individualista, que esconde las violaciones concretas a esos derechos y niega las raíces profundas y concretas de aquellas violaciones [41]. Entonces, las víctimas nos revelan claramente que los derechos fundamentales son negados y violados. El sistema ya no puede negar que en nombre de la afirmación de los derechos humanos, crea víctimas a las que se les violan su derechos fundamentales: el derecho a la vida [42]. Dicho en forma teológica:

> Para que la lucha por los derechos humanos sea en verdad eclesial, no debe perder nunca de vista su raíz teologal. Es decir que, antes de nada, *hay que luchar por los derechos de los otros y de esos otros que son los privilegiados de Dios, los pobres de este mundo* [43].

[40] *Ibid.*, pág. 131.
[41] José Ramos Regidor, *Jesús y el despertar de los oprimidos* (Salamanca: Eds. Sígueme, 1984), págs. 204-205.
[42] Dependo aquí de la excelente exposición que mi colega Franz J. Hinkelammert hace en su libro *Democracia y totalitarismo* (San José: DEI, 1987), págs. 133-155.
[43] Jon Sobrino, *op. cit.*, pág. 40 (énfasis nuestro).

3. Las iglesias y los derechos humanos: perspectiva ecuménica

La referencia a los derechos humanos ha sido un fenómeno reciente en círculos cristianos. Como dato interesante, la teología de la liberación en América Latina lo subrayó cuando comenzó a referirse a los "derechos del pobre".

De hecho, ha sido a partir de 1948 que el tema cobra prominencia. En los siglos XVII y XVIII, en Europa, se redescubrió como elemento central de la modernidad el principio de la libertad y los derechos. Surgieron así las llamadas "libertades modernas" y las constituciones políticas liberales. Ese proceso de consolidación de las democracias modernas influyó de alguna manera en las iglesias. Muchas iglesias protestantes recibieron el impacto del liberalismo teológico, con un gran énfasis en la individualidad y la libertad. Como parte de este influjo se desarrolló el movimiento misionero moderno (1814-1914), que intentaba ser el ideal democrático en el esfuerzo evangelizador. Un ejemplo claro de esta afirmación es que el Consejo Misionero Internacional, reunido en Jerusalén en 1928, tomó este tema a partir de la libertad religiosa y en relación con el problema Iglesia-Estado. Incluso, se debatió en torno a la pregunta de cómo evangelizar en países no cristianos y en sociedades secularizadas, con un grado de libertad e iniciativa para el desarrollo de la así llamada "empresa misionera". El fondo del asunto tenía que ver con la libertad para la expansión de las iglesias europeas y norteamericanas hacia el Tercer Mundo.

Un paso importante hacia el involucramiento de las iglesias ecuménicas en la defensa y promoción de los derechos humanos, fue la creación de la Comisión para Asuntos Internacionales del CMI (en proceso de formación en esa época). La comisión participó en la formulación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948.

Cuando se fundó el CMI, en 1948, se aprobó una declaración sobre la libertad religiosa que propugnaba —desde el punto de vista teológico— los derechos religiosos, culturales y políticos. Se instaba a las iglesias miembros para que dieran su adhesión a la declaración de la Organización de Naciones Unidas (ONU).

La Iglesia Católica-Romana tuvo un desarrollo un tanto distinto, en lo que se refiere a los derechos humanos. La discusión giró en torno a la encíclica *Rerum Novarum* del Papa León XIII, que en realidad provocó una amplia discusión sobre la doctrina social de la Iglesia. El Papa ponía el énfasis en la justicia social, incluyendo el derecho al trabajo con salario digno, y también el derecho a la propiedad privada. Además, se incluía el derecho a la asociación y el tiempo libre. León XIII se colocaba de esta manera en la corriente del derecho de gentes que había sido tan predominante entre los teólogos-juristas españoles en relación con la conquista y colonización de América.

Fue a partir de 1942 que el tema vuelve a resurgir con el Papa Pío XII. Comprendamos que estamos en plena Segunda Guerra Mundial. Pío XII reclamaba el principio de la dignidad humana como dada por Dios, para la concesión de una serie de derechos personales.

Hay dos documentos básicos que retomaron el tema de los derechos humanos: las encíclicas *Pacem in Terris* (Juan XXIII, 1963) y *Populorum Progressio* (Pablo VI, 1967). El reconocimiento que hicieron estas dos encíclicas de los problemas actuales del desarrollo y la justicia social, abrió una nueva dimensión que influyó tremendamente en las decisiones del Concilio Vaticano II y en su posterior difusión a nivel mundial, en el caso de la *Populorum Progressio*.

En *Pacem in Terris* se subraya el valor de la Declaración Universal de los Derechos Humanos como un paso positivo y necesario. Además, se añade que los seres humanos son seres sociales, contrastando así el contenido individualista de la Declaración. Una vez más se sigue en la tradición del derecho de gentes.

La *Populorum Progressio* enfatiza que el respeto a los derechos humanos exige cambios estructurales en la economía internacional. La encíclica, aunque de tono reformista, nos dice:

> Entiéndasenos bien: la situación presente tiene que afrontarse valerosamente y combatirse y vencer las injusticias que trae consigo. El desarrollo exige transformaciones audaces, profundamente innovadoras. Hay que emprender, sin esperar más, reformas urgentes [44].

El Vaticano II (1962-1965) se inscribió en esta línea de discusión y propició afirmaciones tendientes a fortalecer la defensa y promoción de la dignidad humana. El documento *Gaudim et Spes* lo afirma así:

> Los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres (sic) de nuestros tiempos, sobre todo de los pobres, y de cuantos sufren, son a la vez gozos y esperanzas, tristezas y angustias de los discípulos de Cristo...La Iglesia por ello se siente íntima y realmente solidaria del género humano y de su historia [45].

Además, en *Evangelii Nuntiandi*, del 8 de diciembre de 1965, se enfatiza el compromiso de la Iglesia con el mundo, la transformación de las estructuras de injusticia, la defensa y promoción de los derechos humanos. Estos derechos, tanto individuales como de los pueblos, tienen una íntima relación con la evangelización [46].

[44] Encíclica de S.S. Pablo VI, *El desarrollo de los pueblos* (San Juan: Ed. Milagrosa, 1967), pág. 18.
[45] Citado en José Aldunate, Fernando Castillo y Joaquín Silva, *Los derechos humanos y la Iglesia chilena* (Santiago: ECO, s. f.), pág. 21.
[46] *Ibid.*, pág. 31.

El Papa Juan Pablo II lanzó su encíclica *Sollicitudo rei Socialis* donde esboza algunos aspectos sobre la libertad y la solidaridad [47]. El Papa ha hecho un intento por enriquecer la doctrina social de la Iglesia al querer poner un énfasis en lo teológico-pastoral. Aquí se coloca más cerca de la *Populorum Progressio* e incluso hace algunos avances. Logra tocar temas sobre la problemática social y económica en dimensión ecuménica y en términos de interdependencia. Es decir, no desconoce la fuerte crisis económica que sufrimos. Intenta una crítica a los sistemas vigentes, aunque no logre dar soluciones claras.

Las iglesias protestantes, convocadas por el CMI, profundizaron su vocación en pro de la libertad religiosa y los derechos humanos en las sucesivas asambleas de Nueva Delhi 1961 y Uppsala 1968. Otras confesiones protestantes como la Alianza Mundial de Iglesias Reformadas (Nairobi, 1970), y la Federación Luterana Mundial (Asamblea de Evian, 1970), también enfatizan esta preocupación en la misma línea de reflexión teológica.

En 1973, el CMI y la Comisión Pontificia de Justicia y Paz (del Vaticano), al celebrar el 25 aniversario de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, vuelven a insistir en los valores de dicha Declaración y añaden los problemas del mal uso del poder, la riqueza y la tecnología como un atropello a los derechos, no sólo de los individuos sino de las sociedades.

La toma de conciencia del problema de los derechos humanos ha ido incrementándose. Ha pasado de una preocupación por la violación de los derechos a la defensa de la vida y la promoción de la justicia. Habiéndose hablado de la libertad religiosa, la dignidad humana y los derechos individuales, la discusión pasa a los problemas estructurales que causan la violación del derecho a la vida.

Mi colega Franz Hinkelammert, ha precisado el problema en los siguientes términos: "Toda teoría moderna de la democracia es una teoría de los derechos humanos " [48]. Todos los sistemas políticos contemporáneos pretenden ser democráticos. Todos esos sistemas justifican una jerarquización de los derechos humanos, un principio de legitimación de la violación del derecho para defender esos mismos derechos. En otras palabras, penalizar al violador de los derechos humanos para defenderlos. Es una violación "legítima" del derecho [49].

La discusión ecuménica sobre dichos problemas se ha configurado en el siguiente proceso de discusión conciliar:

[47]Cf. Carmelo E. Alvarez, "Iglesia solidaria con los pobres: una lectura ecuménica de la carta encíclica Sollicitudo Rei Socialis de Juan Pablo II", en AA. VV., *El pensamiento social de Juan Pablo II* (San José: DEI, 1988), pág. 155-162.

[48]Franz J. Hinkelammert, "Derechos humanos y democracia", en: *Los derechos humanos como política* (Santiago: Amerinda, 1984), pág. 172.

[49] *Ibid.*, pág. 173.

1. En la consulta de Saint Polten, Austria, 1974, se subrayó el tema: "Derechos humanos y responsabilidad cristiana". Allí se intentó relacionar la problemática de los derechos humanos, desde una perspectiva universal y general, con un principio de contextualización (atención particular en casos nacionales con respeto a diversidades culturales, económicas y sociales) y a la vez procurar la cooperación y solidaridad internacionales para la implementación de los derechos humanos.

2. La Asamblea del CMI en Nairobi, 1975, dio un importante viraje a la discusión del tema al introducir la relación entre las estructuras de injusticia y las luchas por la liberación. Se pasa del plano meramente individual a las raíces políticas, sociales y económicas. Esto se traduce en la afirmación de que los derechos humanos tienen que ver con suplir las necesidades básicas que garanticen la vida. Por primera vez se habla de la autodeterminación y la identidad cultural de las minorías atropelladas, como un problema fundamental en relación con la violación de los derechos humanos.

3. La Alianza Reformada Mundial celebró una consulta en Londres (1976), donde enfatizó el aspecto teológico en relación con los derechos humanos. Otras confesiones cristianas retomaron esta discusión teológica [50].

La Comisión para Asuntos Internacionales del CMI, asumió la tarea de animar y acompañar a las iglesias, los organismos ecuménicos y las comisiones nacionales y regionales de derechos humanos. De esta manera se comprometió a proveer informaciones y análisis, promover gestiones ante el Palacio de las Naciones Unidas en materia de derechos humanos y crear conciencia a través de un proceso educativo sobre el problema. Debe destacarse que dicha comisión ha cumplido un papel vital, no solamente en cuanto a denuncias, sino también en valientes defensas y tareas pastorales. Los informes presentados acerca de la violación de los derechos humanos en Argentina, Chile, Filipinas, Guatemala, Haití (para mencionar los más prominentes), han constituido un aporte significativo como para que no pase desapercibida ante la opinión internacional la gravedad de estas violaciones. La comisión tiene un grupo de asesores que ofrece elementos de análisis sobre la tortura, la desaparición forzada y las coyunturas nacionales y regionales para la elaboración de su estrategia y acción [51].

4. Mucho se ha discutido sobre el apoyo de ciertos programas ecuménicos a procesos de lucha por la liberación del Tercer Mundo. Sin embargo, es preciso anotar que la tarea de la defensa de los

[50]Sobre este tema puede consultarse, Jürgen Moltmann, *La dignidad humana*, trad. por Faustino Martínez Goñi (Salamanca: Eds. Sígueme, 1983), págs. 13-31.

[51]Ans J. van der Bent, *Christian response in a world crisis* (Geneva: WCC, 1986), págs. 27-37.

derechos humanos ha tenido una respuesta ecuménica consistente, concreta y comprometida. Muchas iglesias y organismos ecuménicos han sido referentes privilegiados en esta área de promoción y defensa, contando con la solidaridad y apoyo de organismos ecuménicos en Europa, Canadá y Estados Unidos. Sin esa solidaridad poco se hubiera hecho en ese esfuerzo. Se ha creado lo que llamaríamos una "comunión solidaria ecuménica" en relación con los derechos humanos.

5. La discusión ecuménica sobre el desarrollo, la defensa de la vida y la paz con justicia, ha llegado a incorporar un elemento teológico vital: la Iglesia en solidaridad con los pobres. A ello se le ha unido el tema de la justicia, paz e integridad de la creación.

El resultado es un énfasis global, pero a la vez más específico, de lo que significa defender la vida. Estos componentes son un reto al compromiso de las iglesias y un necesario proceso de toma de conciencia y profundización sobre estos problemas. Como lo enfatizara la Asamblea del CMI en Vancouver, Canadá (1983):

> En el terreno de los derechos humanos se está logrando una eficaz cooperación entre la comunidad cristiana y los pueblos de otras religiones e ideologías, que se basa en un compromiso común en el servicio de los valores humanos y los objetivos sociales [52].

4. Los derechos humanos y el Tercer Mundo

Deseo anotar algunas líneas generales sobre este aspecto, porque resulta evidente que existe una sistemática violación a los derechos de los pueblos del Tercer Mundo.

La primera gran violación histórica tiene que ver con el colonialismo. Esta herencia colonial, manifestada en la expansión imperialista moderna, todavía persiste hoy bajo formas abiertas o veladas de usurpación de la soberanía, desconocimiento de la aplicación del derecho internacional y trato desigual en políticas económicas. Muy unido a lo anterior está el desconocimiento a las identidades culturales, raciales y religiosas. La tan afirmada pluralidad no se aplica debidamente a zonas tan diversas como Africa, América Latina, El Caribe, Asia y las Islas del Pacífico. Allí vibran pueblos que aspiran a tener su propia historia y cultura con la afirmación de su autoctonía.

El factor económico está íntimamente ligado a lo anterior. Hay sistemas económicos internacionales injustos, con tratos desiguales a nivel comercial que inciden en las estructuras sociales y económicas de los países del Tercer Mundo. La deuda externa, los ajustes estructurales,

[52]Julio Barreiro (ed.), *El combate por la vida* (Buenos Aires: La Aurora, 1984), pág. 283.

las imposiciones del Fondo Monetario Internacional (FMI), son signos de una economía dependiente en un sistema económico dependiente. De ahí la insistencia en un nuevo orden económico internacional que haga justicia a los países pobres y periféricos, que frente al predominio de los países desarrollados ven cada día mermarse una posibilidad de salida a la crisis económica, y por ende a la posibilidad de superar los retrasos en el plano tecnológico y científico.

Como si ese panorama descrito no fuera suficiente existen atrasos notables en las áreas de la salud, la educación, la vivienda, las fuentes de empleo, que afectan e impiden la realización plena para grandes mayorías de los seres humanos. Ello impide la plena realización de la vida digna y justa en esos países. La voracidad con que el sistema capitalista sigue ampliando una economía de mercado se hace visible con los millones de víctimas sacrificadas en beneficio de ese mercado y en perjuicio de su desarrollo pleno.

5. Los derechos humanos en América Latina

¿Cómo ubicamos en América Latina en relación con los derechos humanos? La historia es larga y complicada. Bástenos delinear algunos de los problemas:

1. El subdesarrollo latinoamericano tiene raíces profundas que se manifiestan en estructuras económicas y políticas injustas. El propiciar el derecho fundamental a la vida tropieza con el obstáculo de no tener acceso para suplir las necesidades básicas de la población.
2. Se habla de una crisis económica que necesita alternativas, pues la economías de nuestros países están sumidas en créditos angustiosos y ciclos de dependencia económica, de ahí la gravedad del problema de la deuda externa, que acarrea una cadena interminable de problemas. Sin un nuevo orden económico, que promueva nuevas iniciativas de distribución equitativa de los recursos y la atención de los apremiantes problemas que nos aquejan, no habrá superación posible.
3. En América Latina, millares de personas han perdido la vida sólo por ejercer la indeclinable tarea de exigir sus derechos. Esta situación de atropello sistemático a la existencia humana no ha permitido un clima de paz con justicia para un desarrollo integral, sostenido y permanente.
4. Es cierto, además, que nuestra situación obedece en un alto porcentaje a las relaciones injustas sociales, políticas y económicas dentro de nuestras sociedades. Hay oligarquías, nuevos empresarios, ejércitos y sectores vendidos a sus intereses, que mantienen estructuras rígidas y cuasi omnipotentes como poderes entronizados.

5. América Latina ha sufrido un intervencionismo constante a través de toda su historia. Si se fuera a relatar esa "historia de las intervenciones" llegaríamos fácilmente a las setenta. Los últimos cinco siglos hemos soportado la carga colonial y neocolonial que, violando todos los derechos concebibles, nos sigue sojuzgando. Es la crisis de 500 años que comenzó en 1492 y todavía no termina.

6. Las iglesias y los derechos humanos en América Latina

La década de los setenta vivió como nunca antes la situación de violación despiadada de los derechos humanos en América Latina. Esta situación, relacionada con golpes de Estado, y la aplicación de la doctrina de la Seguridad Nacional, provocó la indignación y el compromiso de muchas iglesias en favor de la justicia. Tanto la vertiente católica como la protestante se vieron necesariamente envueltas en la situación.

El CELAM (Consejo Episcopal Latinoamericano) se refirió a este problema en dos conferencias claves: Medellín 1968 y Puebla 1979.

A raíz del Vaticano II se dio una oleada renovadora en la Iglesia que afectó a Medellín, pero que a la vez se nutrió de la situación crítica por la que atravesaba el continente. La Iglesia tomó el pulso a esos tiempos críticos y se identificó con los acuciantes problemas que flagelaban a grandes sectores de la sociedad latinoamericana. Este hecho, de por sí significativo, impactó de tal manera que impidió silenciar una fuerte preocupación, no solamente por la violación de los derechos humanos, sino por las injusticias del sistema. Más allá de las imprecisiones o ambigüedades de los documentos existe un elemento nuevo que no estaba presente en las encíclicas y documentos vaticanos. Por primera vez se relaciona el problema de los derechos humanos con su raíz estructural y con sus implicaciones sociales. En Medellín eso está claro. Como el énfasis en Medellín es pastoral, la preocupación central giró en torno a la promoción integral con un acompañamiento e inspiración que reclama un orden de justicia: "La Iglesia ha hecho confianza al Espíritu que trabaja en el mundo hacia la misma meta de la vocación humana integral" [53].

La teología de Medellín sobre los derechos humanos, insiste en esa promoción integral. Los temas de la justicia y la paz van siendo relacionados con una pastoral social de denuncia de las injusticias y la concientización acerca de los derechos fundamentales. Medellín asume, además, que existe una violencia institucionalizada que mantiene a millones de seres en la marginalidad y la pobreza.

Fue en Puebla donde el tema de la opción preferencial por los pobres tomó un giro polémico decisivo. A partir de esa conferencia esa

[53]José Aldunate, Fernando Castillo y Joaquín Silva, *Los derechos humanos y la iglesia chilena*, *op. cit.*, pág. 65.

afirmación viene a ser más cotidiana. Se trató de forma más explícita el tema de los derechos humanos. Para Puebla, hay una "conculcación" de los derechos humanos. La condición inhumana de pobreza ha llevado al extremo de la miseria [54].

Es claro que algunas experiencias como las vividas en Centro América, Argentina, Brasil, Chile, Haití, para mencionar casos muy prominentes, llamaron la atención sobre la gravedad de la situación. Porque Puebla habla de "solidaridad con quiénes propugnan" los derechos humanos. Todo esto en el marco teológico de un pecado social que se denuncia. "La reflexión derivada de Puebla ha subrayado el derecho de los pobres como el enfoque propio de Puebla sobre los derechos humanos" [55].

Tanto en Medellín como en Puebla hay debilidades teológicas y científicas en torno a estos temas, no obstante surge con fuerza una preocupación pastoral que no puede acallar, ni esconder, la crudeza de la opresión que se vive. Alentar a comunidades de base, animar a sectores atropellados e instar al reclamo justo de los derechos humanos, es tarea que la Iglesia tiene que legitimar.

Entre los protestantes el esfuerzo ha estado mayormente canalizado en el proceso de formación del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI), a partir de 1978, y en el trabajo cotidiano de los organismos ecuménicos.

La posición asumida por el CLAI en la asamblea formativa de 1978 se resume en la siguiente afirmación:

> La tarea de una pastoral sobre derechos humanos no se limita a la atención de necesidades específicas que surgen únicamente en situaciones de emergencia, sino que incluye también la condena contra todo lo que atenta contra la dignidad humana, y la lucha para lograr que todo ser humano goce de una vida digna, encuentre canales de realización como persona, y alcance una comprensión de la vida que corresponda a los propósitos de Dios [56].

Fue así como se inició la Pastoral de Consolación y Solidaridad. El proceso mismo de la defensa de los derechos humanos estuvo marcado por la situación que vivía Nicaragua en aquél momento, y Centro América en general, y por la manera tan directa en que las iglesias se vieron afectadas. Tocó muy de cerca la represión, el asesinato y la tortura a los miembros de las iglesias. Es notable el desaparecimiento, la tortura y los asesinatos de líderes en comunidades evangélicas centroamericanas durante este período.

Varios organismos ecuménicos se dedicaron a la atención de refugiados (CAREF en Argentina), la denuncia y promoción de los derechos

[54] *Ibid.*, págs. 68-69.
[55] *Ibid.*, pág. 68.
[56] Oaxtepec 1978, *Unidad y misión en América Latina* (San José: CLAI, 1980), pág. 212.

humanos, (como fue el caso del MEDH en Argentina, CEPRODHU en Costa Rica, CONCAD en Guatemala, CEPAD en Nicaragua, CCD en Honduras, DIAKONIA en El Salvador, FASIC y la Vicaría de la Solidaridad en Chile, CEVEJ y FUNDALATIN en Venezuela, y otras en América Latina y el Caribe). Afortunadamente la lista podría ser más extensa. Han sido muchos pastores, sacerdotes, religiosas y religiosos, laicos, los que han propiciado un espacio ecuménico para el trabajo en pro de los derechos humanos. Desde esa praxis cotidiana se avanzó en la construcción de un movimiento ecuménico por la defensa de la vida que mantiene una gran vigencia y aporte en la presente coyuntura latinoamericana y caribeña.

7. La paz, en defensa de la vida

El horror de la guerra y la secuela que trajo en Europa, llevó a la mayoría de las iglesias a tomar conciencia sobre lo que significó la guerra en pérdidas humanas. El temor a la tortura, el genocidio, el secuestro y la inseguridad que provoca el despliegue masivo de armamentos, es algo que preocupó y preocupa a los europeos. El problema del prejuicio racial y el exterminio de las razas es otro factor que impactó mucho a los países que vivieron la guerra en su propio territorio. Por estas razones, los europeos tienen muy viva la memoria de la guerra. No la quieren, no la desean, quieren la paz.

Este marcado interés por la paz tiene otro ingrediente: la paz no se ve como mera ausencia de conflictos, sino como promoción de la justicia. Es ahí donde muchos organismos e iglesias de Europa y Estados Unidos comienzan a entender nuestros problemas. Se percatan de la raíz estructural que mantiene a nuestras economías y a las grandes mayorías del continente sumidas en la pobreza y la miseria extrema. Esa toma de conciencia es muy importante. Si logramos captar el sentir y el accionar de países desarrollados (y las iglesias en ellos) que asuman el problema, podremos avanzar más allá de la denuncia o de la simpatía. Estaremos haciéndole un gran servicio a ellos y a nosotros.

Impulsar la causa de los derechos humanos significa, como consecuencia, insistir en el papel negativo del armamentismo y la amenaza nuclear, pero también hacer notar que el complejo industrial militar, con todos sus componentes, es la real amenaza a la paz y seguridad de los países del Tercer Mundo.

En una consulta de la Comisión de las Iglesias para las Relaciones Internacionales del CMI, celebrada en Glion, Suiza (1985), y a la que fui invitado como asesor, hubo varios temas que sobresalieron en las discusiones. Desde Nueva Zelandia hasta Chile; del Caribe hasta el Pacífico; del Medio Oriente hasta Africa, se insistió en la amenaza nuclear y la escalada armamentista. Todas las regiones del mundo han experimentado el incremento de las pruebas nucleares y el despla-

zamiento de cohetes con ojivas nucleares. Además, en todas estas regiones el flujo y despliegue de todo tipo de armamentos militares es una amenaza constante para el ambiente, la seguridad y la paz de esos pueblos.

Hay datos concretos que nos dicen lo siguiente. En varios informes del Departamento de Asuntos del Desarme de la ONU se subraya que el acelerado aumento de los gastos militares se hace a costa del desarrollo económico y social. Se puede analizar la serie de estudios sobre este tema desarrollados por este departamento, para profundizar sobre la complejidad del problema.

En el documento final de la Conferencia Internacional sobre la relación entre el Desarme y el Desarrollo (Nueva York, 24 de agosto al 11 de septiembre de 1987), se puntualizó lo que sigue:

La constante carrera de armamentos absorbe una proporción excesivamente grande de los recursos humanos, financieros, naturales y tecnológicos del mundo, impone una pesada carga a las economías de todos los países y afecta a las corrientes comerciales, financieras y tecnológicas internacionales, además de obstaculizar el proceso de fomento de la confianza entre los estados. Se observa un contraste dramático entre los gastos militares mundiales y el subdesarrollo económico y social y la miseria y pobreza que afligen a más de dos tercios de la humanidad [57].

El documento hace una referencia explícita al uso de la fuerza en las relaciones internacionales:

> El uso o la amenaza del uso de la fuerza en las relaciones internacionales, la injerencia externa, la agresión armada, la ocupación extranjera, la dominación colonial, la violación de la integridad territorial, de la soberanía nacional y del derecho a la libre determinación y la usurpación del derecho de todas las naciones a tratar de lograr su desarrollo económico y social libres de injerencias externas constituyen amenazas a la paz y la seguridad internacionales [58].

Hay fuerzas reales que se oponen a la paz y la seguridad mundial. Eso es evidente. No existe ni voluntad política, ni respeto a un ambiente internacional que garantice condiciones para una paz verdadera.

Sabemos que desde 1945 veinte millones de personas han muerto en más de 150 guerras. Esto rebasa el total de combatientes que murieron en la Segunda Guerra Mundial. Esta es una perspectiva global que señala un problema universal: el mundo gasta más en armamentos que en suplir las necesidades básicas. Nadie puede pensar que un panorama así sea halagüeño para el futuro de la humanidad.

[57] Documento final, Conferencia Internacional sobre la Relación entre Desarme y Desarrollo, Nueva York, 24 de agosto al 11 de septiembre de 1987, págs. 1-2.
[58] *Ibid.*, pág. 4.

8. La paz: visión esperanzadora [59]

Hay factores que nos pueden ayudar a romper el cerco de la guerra. Sólo mencionaré algunos elementos positivos que nos van dando una renovada visión del futuro. Cuando examinamos la Biblia encontramos perspectivas más esperanzadoras. No se trata de negar las conflictividades que existen dentro de la historia. Es precisamente conservar un sereno y sopesado optimismo que nos evite el holocausto y la destrucción que provocarán los poderosos de este mundo.

El profeta Isaías tuvo una visión esperanzadora: "Pero el poder creador del Señor vendrá de nuevo sobre nosotros, y el desierto se convertirá en tierra de cultivo" (32: 15a).

Somos recreadores responsable de la creación que Dios nos ha dado. Cada día debemos asumir esta tarea de hacer el mundo más habitable y fraterno. El profeta piensa en el presente, sin embargo lo ve desde el futuro. Por eso el mensaje está cargado de esperanza: "La rectitud y la justicia reinarán en todos los lugares del país" (Isaías 32:16). Isaías aspira a verlo en su generación, aunque su visión se proyecte a futuro.

Para la tradición profética veterotestamentaria todo horizonte nuevo descansa en la visión que da el Espíritu de Dios:

> Después de estas cosas derramaré de mi Espíritu sobre toda la humanidad: los hijos e hijas de ustedes hablarán de mi parte, los viejos tendrán sueños y los jóvenes visiones (Joel 2: 28).

Esa visión da fruto en acciones concretas de justicia: "La justicia producirá paz, tranquilidad y confianza para siempre" (Isaías 32: 1). En medio de este clima de paz tendrá que acabar la guerra, pero será necesario que reinen condiciones de vida apropiadas y justas. ¿Cómo crear condiciones de paz en un mundo tan conflictivo como el nuestro?

Las condiciones económicas van empobreciendo cada día más a nuestros pueblos. La deuda externa crece, disminuye la salud y el bienestar social. Hay déficit de viviendas y superávit de corrupción y fuga de divisas. Hay desequilibrio ecológico y marginación social para los pobres que desean vivir dignamente. Sin embargo, seguimos aferrados como los profetas a la misma visión con mayor esperanza. Sabemos que El es nuestra paz: "verdaderamente traerá la justicia" (Isaías 42: 3b).

[59]Durante mi gestión como Secretario de la Pastoral de Consolación y Solidaridad del CLAI, publicamos el cuaderno de estudios bíblicos *La paz fruto de la justicia*. Para esta sección he dependido del excelente acopio que Antonio Tovar hizo sobre el tema.

9. El camino de la paz

La palabra *shalom* tiene muchas acepciones en el Antiguo Testamento. Se trata de felicidad, alegría, paz, bendición, bienestar, justicia. No es meramente una ausencia de guerra. Consiste en tener una inspiración en medio de las luchas humanas. Es una visión global y total de la vida. La promesa de una acción divina en medio de su creación.

Seguir esa visión es vivir transformando las espadas en arados (Isaías 2:4), para que haya paz en la tierra (Levítico 26: 4-6). Esa promesa da frutos de justicia (Isaías 1:1-9). La presencia de Dios es horizonte de esperanza (Jeremías 29: 10-14). Porque Dios es el *shalom*, como fuerza, movimiento hacia el futuro.

En Cristo esta visión tiene su plenitud: El es nuestra paz (Efesios 2:14). Así lo demostró en su vida y ministerio.

Hay dos perspectivas claves de acercamiento y reflexión, a partir de Lucas 4: 16-44. La primera perspectiva es el paradigma de Jesucristo Liberador, su persona y ministerio. El mensaje del Reino que nos vino a traer. La segunda perspectiva tiene que ver con la espiritualidad liberadora de este mensaje, colocada en medio de las luchas y conflictos de un pueblo que quiere llegar a ser, liberarse.

Cuando hablamos de paradigma queremos decir ejemplo, modelo para la acción; punto de partida y señalamiento de ruta. Jesús se constituye en el centro y derrotero de nuestras acciones. Desde El actuamos. Esta perspectiva Cristo-modelo hace que nuestra acción se dé en fidelidad, por el seguimiento y la disposición, para seguir al Maestro aquí y ahora.

El pasaje de Lucas 4 nos ofrece una riqueza extraordinaria para resaltar este paradigma y hacerle cobrar vigencia. Muchos exégetas e intérpretes del evangelio de Lucas señalan, muy acertadamente, que no es posible abordar el texto sin señalar dos elementos fundamentales: Jesús se nos presenta aquí como el profeta en quien esta palabra se ha cumplido (Lucas 4: 21). Además, Jesús habla de los pobres reales y situados, los condenados de la tierra, no sólo de la pobreza espiritual como pretenden muchos intérpretes. Jesús se pone al lado del pobre. El era pobre. Su insistencia en apropiar el pasaje de Isaías 61 pone a las claras el hecho contundente de que la causa principal de la pobreza es la opresión. Esos cautivos, pobres, oprimidos, son realmente los oprimidos de la tierra. Como el Reino ha llegado para traer liberación, Jesús, en su opción, resalta el privilegio de los pobres que se adelantan al Reino de Dios, por el anuncio de esta buena noticia de liberación (Lucas 7: 22). Este es un mensaje liberador que rompe la esclavitud y ofrece perdón y liberación.

Jesús se nos presenta aquí con una praxis liberadora en su misión. El año agradable del Señor retoma la utopía levítica (Lev. 25: 8-55) de un jubileo que repite la experiencia del éxodo ofreciendo libertad, reforma agraria, descanso de la tierra. La práctica de Jesús asume que el Reino

de Dios con su buena noticia es un nuevo jubileo. Un horizonte hacia la libertad plena con justicia [60].

El eminente biblista francés Christian Duquoc nos dice que la autoridad de Jesús reside en su libertad. El es un hombre libre (de la ley, del poder político). Pero esto se logra por su cercanía al pueblo. Su libertad y autoridad en medio de los conflictos lo llevará a la cruz. Con su ministerio y persona, Jesús se impone como hombre libre [61].

¿Cómo entender la práctica liberadora de Jesús?

Nos remitimos al excelente trabajo del desaparecido amigo y hermano Hugo Echegaray, quien en *La práctica de Jesús*. nos dice:

> En efecto, la Buena nueva proclama la irrupción en el presente del Reino de Dios, esperado para el tiempo salvífico como don de lo alto; pero además, ella apela realistamente a la responsabilidad humana en la historia y por eso comprende una enseñanza ética y disciplinaria en vistas al Reino [62].

El Reino, así entendido, es don y reclamo; gracia y exigencia. Es ahí donde tiene sentido la práctica de Jesús porque El mismo coloca al Reino como el mensaje que El trae, y a su vida como la exigencia más radical para su instauración. Por eso:

> La práctica de Jesús encuentra aquí el foco central que irradia sobre todo lo demás; a través de su práctica, Jesús ligó muy íntimamente la idea de la actualidad del Reino ofrecido por el Padre con el acontecimiento de su propia vida y tareas [63].

Dijimos que Jesús se impone como hombre libre. Esta libertad demuestra su gran capacidad para actuar en medio de la historia a favor de los pobres, en busca de la liberación de todas las opresiones. Esta es su gran praxis liberadora. El liberta por su libertad y por su acción liberadora.

Permítanme redondear algunos elementos que surgen de la interpretación del texto, antes de abordar nuestro siguiente punto.

Jesús en la sinagoga inicia obviamente una misión profética. Es un tiempo maduro *(kairós)*, con un propósito de liberación total para el ser humano. Este programa se concretiza en las prácticas libertadoras de Jesús (proclamación, enseñanza, milagros, muerte y resurrección). Es una realización eficaz. "Por otra parte, el año jubilar (Lucas 4: 19), imperativo legal inoperante en la época de la promesa, deja de ser

[60]Tomás Hanks, *Opresión, pobreza y liberación: reflexiones bíblicas* (Miami: Ed. Caribe, 1982), págs. 141-182.
[61]Christian Duquoc, *Jesús, hombre libre*, trad. por Alfonso Ortíz (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1984), págs 27-39.
[62]Hugo Echegaray, *La práctica de Jesús* (Lima: CEP, 1980), pág. 169.
[63] *Ibid.*, pág. 178.

utopía y pasa a ser realidad en Jesús" [64]. Una realidad que no deja lugar a dudas de la cercanía del Reino y su irrupción (Lucas 4: 43) como misión liberadora. Esto es evangelizar el Reino de Dios. Como un corolario fundamental de la acción de Jesús, sigue la exigencia de condiciones de libertad para el ser humano. Si hubo opresión, y esta es abolida, debe haber condiciones para una vida en libertad.

¡Es que somos "liberados para la libertad"! (Hans Küng). Asumimos nuestra responsabilidad dentro de la historia, hacia la superación de todas las dominaciones y opresiones, porque la liberación es un proceso hacia la plena libertad [65].

Asumida desde una perspectiva evangélica, la liberación exige una fuerza vital, creativa y transformadora, si se quiere militante, de lucha y desafío, con una gran dosis de imaginación y esperanza. La lucha por la libertad hacia la plenitud del Reino lanza un imperativo espiritual de reconocimiento de lo conflictivo y la inmersión en esas luchas humanas. Hablar de espiritualidad liberadora es asumir un riesgo en el seguimiento a Jesús. Saber que en su práctica liberadora él llegó hasta las últimas consecuencias en favor de la justicia. Ser espirituales es ser sujetos actuantes en los embates de la historia, para la búsqueda de una realidad nueva. Es ser "honestos con la realidad", como decía Jon Sobrino:

> Creemos que es típico de Jesús y de la praxis de liberación comenzar con un profundo reconocimiento de la realidad de la creación y juzgarla según el criterio de la vida [66].

Sabemos que la creación a una gime (Romanos 8: 18-26), no obstante sabemos que por una terca esperanza surgirá un nuevo mundo. Hoy las mayorías en nuestros pueblos sufren, pero es por una lógica a favor de esas mayorías que insistimos en la verdad histórica de esa fuerza que el Reino nos da. Entre la negación de este tiempo caduco y viciado y la irrupción del tiempo maduro de Dios, es que nuestra espiritualidad tiene sentido.

La vida de Jesús es un constante reconocimiento de la realidad del sufrimiento, el dolor y la miseria. Ahí es que se da su práctica liberadora. Jesús nos da el ejemplo de la solidaridad por su propio compromiso en la liberación del pueblo.

Lo que hace la diferencia en el accionar de Jesús es esa capacidad para la fidelidad y la autenticidad como fuerza del Espíritu, aunque vengan los cuestionamientos. Esa fuerza espiritual se convierte, entonces, en fuerza liberadora, irradiación de lo realmente evangélico.

[64]Carlos Escudero Freire, *Devolver el Evangelio a los pobres* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 1978), págs. 267-268.
[65]Han Kung, *El desafío cristiano* (Madrid: Ed. Cristiandad, 1982), págs. 344-375.
[66]Jon Sobrino, "Espiritualidad de Jesús y espiritualidad de la liberación, estructuras fundamentales", en: *Espiritualidad de la liberación* (Lima: CEP, 1980), pág. 56.

La esperanza cristiana consiste, en última instancia, en una confianza y paciencia inquietas que saben que desde la semilla del presente está germinando el fruto de justicia hacia el futuro. Esta certeza es la más grande verdad de la fe cristiana. Ella nos acompaña en las luchas cotidianas. En la búsqueda de vida con esperanza y en la práctica del amor es que lograremos cambiar la opresión en liberación. Esa es la práctica de Jesús: El pasó por la historia haciendo la voluntad del Padre para traer el Reino, en medio de las conflictividades humanas para afirmar la vida.

Cuando hablamos de espiritualidad liberadora surge otro aspecto importante. ¿Cómo hablar de Dios y ver a Dios en medio de las opresiones? Si la experiencia del misterio de Dios está presente en la historia, asumimos que de alguna manera veremos su rostro. Esos rostros pobres nos revelan a Dios. La acción escondida de Dios se manifiesta allí. En los pobres de hoy Dios ha querido convocar a la esperanza, la justicia y la paz. Nos interpela a partir de los pobres, los marginados, las mujeres oprimidas, los sin tierra. Esos seres humanos que luchan por el derecho a la vida.

10. Visión contemporánea de la paz

¿Por qué necesitamos hoy una nueva visión de la paz?

Esta es la época de la historia en que más se habla de paz y en que más se hacen preparativos para la guerra. Los que pregonan la paz, los poderosos por sus armamentos, lo que quieren es la guerra. Jamás en la historia se gastó tanto en armamentos con un tráfico internacional tan alarmante, convirtiéndose en un gran negocio. La guerra es un gran negocio en el mundo contemporáneo. La carrera armamentista con dispositivos nucleares amenaza como nunca antes al globo terráqueo. Pero no solamente por su inminencia, sino también por el costo económico que significa y los recursos que niega a la salud, la educación y la cultura.

Este panorama sombrío nos reclama una vez más las reservas de esperanza y optimismo. No debemos propiciar la desesperanza y el pesimismo. Nuestro compromiso es con la paz. Con esa paz verdadera y justa. Que da frutos a millar. Una paz que defiende la vida y la disfruta con alegría.

Si hacemos el propósito de construir esa paz podremos crear surcos en la tierra, sembrar semillas para nutrir nuestras voluntades de modo que quitemos la cizaña de la guerra y la injusticia, y sembremos y abonemos la paz. Por esta razón Isaías tuvo la visión: "el desierto se convertirá en tierra de cultivo." (Isaías 32: 15).

Cuando subrayamos que la Iglesia es defensora de la vida lo hacemos porque hay un sentido espiritual profundo que la convoca a esa lucha. Una Iglesia que opta por la vida y lucha por la paz se sabe ya

camino al Reino. Esa Iglesia ha sabido, entonces, cumplir la suprema vocación de creer y crear vida abundante.

Iglesia: palabra y testimonio en Centroamérica

1. Tiempos cruciales

Para interpretar la palabra de Dios en Centroamérica necesitamos ubicar correctamente los procesos que ha vivido la región. La crisis centroamericana tiene sus raíces en su pasado colonial, con sus componentes políticos, ideológicos y económicos. La realidad presente no puede ser entendida si no se comprenden los factores y causas que la determinan. Las estructuras políticas, militares y eclesiásticas jugaron un papel preponderante en la formación de las diversas nacionalidades y estados que la rigen hoy. Hubo una fuerza dominante: el imperialismo, manifestado con la presencia española, primero, y por el predominio inglés y norteamericano, después. Las fuerzas dominantes, como son el militarismo, la dependencia económica y política, los intervencionismos y las divisiones que provocaron, no pueden ser aisladas ni desconocidas. Todo lo contrario, el proceso está cargado por ese dominio colonial y neocolonial. Hemos heredado un factor de división que ha sido alimentado desde siempre por fuerzas ajenas a la región. La gran aspiración que ha tenido y tiene una Centroamérica integrada y unida, se topó con muchos tropiezos en su historia pasada y reciente. Esto se debe, en parte, a la herencia de una estructura colonial seguida de un neocolonialismo, que no permitió un verdadero despegue del área. Los intentos regionales de buscar nuevos modelos económicos, sociales y políticos, son vistos con demasiada sospecha y desconfianza por esas fuerzas que siempre quisieron imponer su dominio.

Centroamérica es, además, un punto estratégico para los Estados Unidos. No es tanto lo económico cuanto lo estratégico-militar, lo que convierte a la región en un lugar privilegiado. Dentro de una visión más global, Centroamérica es un foco vital para los intereses de los Estados Unidos en todo el continente. Sólo el cordón de seguridad que es el Caribe se compara con el valor estratégico de Centroamérica para los intereses norteamericanos.

Uno de los factores más presionantes de la crisis estructural que sufren los países centroamericanos, es la crisis económica. La deuda

externa y los ajustes estructurales de una economía de mercado que impone medidas cada vez más agravantes para las víctimas pobres del sistema, que deben pagar el precio de dichas políticas. Ello necesariamente lleva a la reducción de recursos para la salud, la educación y la cultura. Hay una disminución de los rubros económicos que deben aumentar y promocionar la calidad de vida del pueblo. Si unimos a este hecho la corrupción, el burocratismo y la ineficiencia de los servicios públicos, la situación tiende a ser aún más grave.

Son estos factores los que han llevado a la situación de inconformidad, protesta y búsqueda a amplios sectores sociales y políticos de la región centroamericana.

De igual manera, es necesario reconocer la capacidad de resistencia e imaginación que han demostrado los pueblos centroamericanos. El factor de lucha y recia determinación para avanzar en medio de obstáculos mayores debe destacarse. El movimiento popular en Centroamérica ha tenido que optar por luchar por sus derechos a favor de y en defensa de la vida, en medio de la represión, el exilio y la muerte. Por esta razón se impone destacar que el testimonio y el compromiso, la fuerza de la cultura como elemento de identidad y la religiosidad popular, con su germen contestatario y su gran reserva espiritual, son signos positivos y esperanzadores.

La crisis regional contiene una perspectiva de esperanza hacia el futuro, partiendo del reconocimiento de la propia crisis y sus posibles alternativas y superaciones. Un proceso de transformación emerge desde las contradicciones mismas del tiempo presente. Hay nuevas fuerzas y decisiones para arrebatar el futuro con certeza, sin negar las barreras y obstáculos presentes. Un tiempo crucial es espacio y lugar de conflicto, y posibilidad de irrupción de un fermento fecundo y nuevo. El kairós centroamericano tiene esos dos elementos.

¿Cuáles son los signos positivos y negativos de esta crisis?

Se destaca una crisis geopolítica, donde las relaciones con el imperio denotan la estrategia y concepción que los Estados Unidos tienen sobre la zona. Somos el "patio trasero", "las repúblicas bananeras", pueblos periféricos sin fisonomía propia ante los ojos del dominador. De hecho, esta es la visión que se tiene de los países del Tercer Mundo. La periferia reclama su papel protagónico y ya no más el sometimiento colonial, la usurpación del poder y el atropello a la soberanía. Tenemos derecho a ser. Por lo tanto, hay un reclamo y una toma de posición para determinar el rumbo que llevará a la liberación de nuestros pueblos. Este es el hecho trascendental de lo que ha sucedido en Centroamérica en los últimos diez años: el pueblo se decidió a luchar por ser pueblo. Para ello ha enfrentado a las oligarquías que lo han mantenido sometido, con el respaldo hegemónico del imperialismo. La revolución social que tiene lugar en Centroamérica se nutre con los nuevos movimientos sociales, los sectores intelectuales comprometidos con el cambio y las iglesias que comienzan a contextualizar su tarea profética y pastoral. En

Centroamérica la confrontación con el imperialismo hace surgir con fuerza la voz y lucha del Tercer Mundo. Es una lucha desigual y difícil, pero inédita y llena de imaginación. Los esquemas se van rompiendo y nuevas expresiones del proceso político van surgiendo. Solamente así se entiende la ferocidad con que el imperialismo ha montado una guerra de baja intensidad, que parece de alta intensidad, para detener los logros del pueblo. Nicaragua ha sufrido en carne viva lo que significa una agresión contra una revolución popular. Y de hecho, el problema no es el marxismo o comunismo que tal revolución plantee, es su carácter popular, con ingredientes de inspiración cristiana, con su nacionalismo, si bien abriéndose a la unidad latinoamericana y caribeña, aceptando el papel solidario de elementos internacionalistas. Nicaragua iba desafiando los esquemas, por eso se le agrede. De ahí su ilegitimidad frente a las pretensiones del imperio.

El Salvador ha sufrido la escalada de una guerra que se le impuso, pues las salidas electorales, los fraudes y los regímenes democráticos formales no resuelven el problema de la violencia del sistema ni la cruda realidad cotidiana de la pobreza, la marginación y el deterioro de la calidad de vida. La violación sistemática de los derechos humanos, la tortura y la usurpación de los derechos civiles, sociales, culturales y económicos, dejaron al pueblo sin salidas viables en el terreno político. La región ha tenido una larga historia de represión, etnocidio, desaparecimientos, tortura y asesinatos, que se cuentan por miles. Si añadimos a esta lista a los desplazados internos en cada país y los refugiados por la guerra y por la crisis económica, podremos captar la inmensidad de los problemas. Sólo así se entiende la salida planteada por la lucha armada, frente a unos ejércitos que agreden diariamente sin misericordia a esos pueblos. Sí, el derecho a la vida es la motivación y preocupación fundamental de todo proceso de cambio que ocurra en Centroamérica. El lugar privilegiado para esa defensa de la vida son los pobres y marginados.

La imaginación con la que en Centroamérica se ha ido enfrentando al imperialismo, tiene varios elementos que vale la pena destacar. En primer lugar, hay un aprendizaje acumulado. El pueblo, a fuerza de atropellos y engaños, ha aprendido que históricamente su proyecto de liberación y verdadera participación democrática fue traicionado o abortado; fuerzas internas y fuerzas externas lo bloquearon. Así se aprendió a buscar nuevas perspectivas para superar la crisis. La crisis de valores, las injusticias del sistema y las pseudosalidas de un desarrollismo agotado, hicieron perder las ingenuidades para insistir en la autodeterminación y la búsqueda de una paz con justicia verdadera. La revolución social que Centroamérica demanda asume de raíz los males estructurales que han impedido el avance del pueblo. El signo más promisorio sería permitir a los centroamericanos y centroamericanas el identificar y buscar su propio camino, su propia invención de un proyecto histórico. Hay suficiente imaginación en el pueblo como para lograrlo.

2. Iglesia testificante

Cabe ahora subrayar las perspectivas eclesiológicas que se van dando en Centroamérica.

Las iglesias, tanto católica como protestantes, han sido parte de esta herencia colonial. Presenciamos hoy el surgimiento de nuevas formas de ser iglesia. Esas formas de ser iglesia están marcadas por una dimensión pastoral y testimonial. Las iglesias se van transformando en iglesias testificantes, que asumen la vivencia cotidiana con toda su complejidad y desafío. Frente a un sistema de opresión idolátrico, que se ensaña creando víctimas, hay unos recursos espirituales de afirmación y recuperación de la dignidad que ofrecen un incentivo de lucha en tiempos de crisis. En medio del pesimismo se plantea una fuerza espiritual que dice sí al optimismo. Y ese sí no es falso optimismo, ni utopía hueca. Es un horizonte de esperanza que jalona hacia adelante.

Uno de los signos de las iglesias centroamericanas es el martirio. Son incontables los asesinatos y crímenes que se han cometido contra sacerdotes, obispos, religiosas y religiosos, pastores y laicos. Esa sangre de los testigos de la fe ha sido el juicio y denuncia a un sistema injusto. El martirio declara justos a las víctimas declaradas criminales por el sistema opresor. Así pasó con Jesús: su asesinato se transformó en el juicio histórico contra la fuerza imperial.

Esa iglesia mártir es hoy una iglesia solidaria. La transformación de las iglesias, como signos de esperanza, reside en este hecho: el martirio se transforma en solidaridad. Esa capacidad de revertir la derrota en denuncia y clamor es un dato teológico importante.

Estas iglesias viven en una constante diáspora. Su desinstalación, como movimiento renovador de las estructuras eclesiásticas, hace que se dimensione su papel en medio de una conflictividad intereclesiástica y una conflictividad en medio de las luchas de liberación. Unicamente así se entiende el papel reconciliador de las iglesias: en medio de los conflictos se fortalece la lucha por la justicia. La confesión de fe en Jesucristo pasa en la actualidad por una postura de resistencia, en *status confesionis*, sin negociar ni claudicar los valores del Reino.

3. Palabra y testimonio

La Palabra de Dios en Centroamérica ha sido redescubierta por cientos de comunidades cristianas que en un contexto de represión, desesperación y angustia, han decidido retomarla como arma poderosa de discernimiento y como mensaje de esperanza. La Palabra viva ha resurgido a través de una nueva hermenéutica que asume la Biblia (el texto), ve la realidad (el contexto) y vive la intensidad de su mensaje (el compromiso). Esta visión integral hace que la totalidad de la Palabra se haga presente en la comunidad. Hay un esfuerzo renovado por leer los

signos de los tiempos en clave liberadora, para que la Palabra sea fuerza, mensaje poderoso de transformación de las estructuras opresoras. La Palabra se torna en mensaje de esperanza. Releer la Palabra es descifrar nuevos sentidos y significados, y actualizarlos en apertura a la historia contemporánea con su complejidad y con su desafío. Estar abiertos a la historia es asumirla, para transformarla.

Uno de los efectos negativos de la lectura fundamentalista de la Biblia ha sido su capacidad para crear una concepción antihistórica, que se arraiga en la mentalidad de las comunidades creyentes como elemento retardatario y bloqueador de compromisos sociales y políticos. Ejerce así un control ideológico sobre el discurso teológico y una inmovilidad sobre los principios éticos. Se privilegia una ética de preservación y no de transformación. Todo se reduce al ámbito privado y personal. Se desalienta toda iniciativa con la aspiración a un cielo lejano y futuro y la predicación de una esperanza más allá de la historia, sin tomar en serio la esperanza cristiana como fuerza intrahistórica en el aquí y el ahora. Mucha de la predicación evangélica ejerce un control y amedrentamiento (pronunciar mensajes amenazantes y de miedo) que llena de pavor a los creyentes y los aísla de las luchas humanas. La esfera humana, con toda su creatividad y sus riesgos, es relegada y demonizada, casi al extremo de negarla. Otro tipo de lectura bíblica toma en serio la raíz histórica donde se dio el mensaje originalmente y propicia una relación positiva con los procesos históricos.

Esta relación de la Palabra con la historia pone un fuerte énfasis en la relación de un Dios presente y real, que se ha puesto del lado de los pobres. No es posible afirmar una creencia en la Palabra que ponga a Dios en la lejanía y desentendido de los asuntos de este mundo. Dios opta, se la juega con los oprimidos, los entiende y los atiende.

Redescubrir la Palabra es ahondar en su vertiente profética y apocalíptica. Es la actualización del mensaje profético, con lo que implica de asumir la rica tradición bíblica y su reclamo de validar el juicio a las estructuras pecaminosas desde la vertiente bíblica. Para estos tiempos presentes la Palabra dice toda la riqueza de su mensaje y enjuicia la idolatría, el egoísmo y la injusticia. Sin embargo, a la vez promete un horizonte nuevo de esperanza, donde "los cielos nuevos y la tierra nueva" vislumbran procesos y proyectos históricos donde imperará la justicia. En esperanza contra toda esperanza vamos denunciando la opresión y la dominación, y anunciando el tiempo maduro preñado de esperanza. El tiempo presente se llena de Dios y porta signos promisorios, que todavía no vemos, pero que aguardamos con expectación. En eso consiste la espera.

La Palabra se da también como elemento litúrgico. Viene cargada de símbolos y signos que fortalecen la experiencia de espiritualidad profunda. En este sentido, palabra y sacramento son manifestaciones de un mismo propósito revelador y medio de gracia para nutrirnos en la lucha cotidiana en favor de la justicia. Es una espiritualidad que fortalece,

anima y conduce en medio de los conflictos y dudas, los sueños y las esperanzas. El contexto litúrgico es más que ritual y formalismo. Supera los patrones y esquemas rígidos. La Palabra se transforma en mensaje vivo y eficaz, en ingrediente esencial de alegría y celebración, mas no de pasividad y gozo sin sentido. Apropia los ingredientes celebrativos de la comunidad, haciendo más contextualizada la vivencia litúrgica y más enriquecida por los valores positivos de la cultura. Una liturgia que se cimenta en la Palabra, busca retomar el contexto cultural en que ahora esa Palabra se actualiza. Una religiosidad popular arraigada en la experiencia del pueblo, protesta y espera, critica y anuncia. Por ello, una liturgia encarnada en la cultura es más fiel a la Palabra porque la asume como raíz fundamental de toda experiencia cúltica.

El mensaje apocalíptico, lejos de ser ese terrorífico designio destructor y deslegitimador de la historia, es portador de la esperanza. La perspectiva bíblica presenta lo apocalíptico como signo de un mundo mejor por irrumpir.

En la memoria del pueblo los hechos salvíficos de Dios dan aliento, ansia de horizonte nuevo, de una sociedad y un mundo construido sobre las bases de la equidad y la justicia. Por eso hay que releer el Apocalipsis y toda la literatura bíblica de contenido apocalíptico, como un código de raigambre esperanzadora. El tema central de la apocalíptica es el testimonio de la esperanza en tiempos adversos y difíciles. Lo que ha sido encubierto por una lectura ideologizada de la Biblia como destrucción y condena, debe emerger como aspiración a la libertad bajo la dinámica de la esperanza.

4. Espiritualidad liberadora

Esta dinámica plantea, entonces, una espiritualidad liberadora donde la profunda convicción de los que creen y esperan haya su razón de ser y la razón de su lucha. No se ve lo nuevo, pero se le espera con lucha incesante.

La vida cotidiana se vuelve litúrgica en su totalidad. Lo cotidiano se transforma en hito impulsor de energía espiritual. Hay aliento, como decía Job: "tendrás confianza porque hay esperanza". Entonces, lo que nutre no es la ilusión falsa y alienante, sino el sueño con imaginación y determinación. Solamente tiene derecho a soñar el que espera. Es en ese contexto litúrgico que lo sacramental inunda los gestos, las vivencias, las aspiraciones. Hay algo dentro de la lucha que cobra significado. El pesimismo se cambia por el optimismo, y hasta las derrotas se transforman en victorias. Es la gran espiritualidad de la esperanza. Siembra fe y cosecha esperanza. De la alienación, el desaliento y la sozobra, brota la afirmación cotidiana de la vida.

Hay dos paradigmas centroamericanos que recogen estas vivencias: la palabra y el testimonio de Monseñor Oscar Arnulfo Romero y la vida

comunitaria en Solentiname. Hay que examinar estos dos casos como claves de interpretación de lo que significa interpretar, discernir y proclamar la Palabra de Dios en Centroamérica.

5. Moseñor Romero: testigo de la Palabra

Para Monseñor Romero, la Palabra de Dios es profética y pastoral. La imagen del profeta asistido por la acción del Espíritu es la que define mejor su ministerio. Decimos esto porque Monseñor Romero marcó su tarea pastoral con una gran dosis de dimensión profética. La palabra profética, para él, estaba dada en el contexto del que está capturado por Dios y enviado al pueblo. Pero, además, esa palabra estaba conjugada por la vivencia desgarradora de un pueblo asediado y reprimido. "La voz de los sin voz" es exactamente el sentido esencial del que asume la realidad concreta del pueblo sufriente y la traduce en mensaje pastoral de esperanza y látigo enjuiciador para las clases dominantes. No se puede ser profeta en esas circunstancias si no se es pastor. El pastor se sabe asistido por la obligación al acompañamiento concreto con los que sufren, no obstante, a la vez, llamado a emitir una palabra de juicio. El juicio en este contexto significa decisión, pasar examen, llamar a cuentas, señalar el pecado social y personal. Hay una dimensión teológica del juicio que detecta la anti-vida, la idolatría, el egoísmo y la falsedad, y señala hacia la verdad del designio de Dios.

Esa dimensión teológica es el contenido fundamental de toda predicación profética, y la garantía suprema de que el mensaje y el llamado han procedido de Dios. La palabra profética y la palabra pastoral se unen de esta forma para darle consistencia al ministerio que se ejerce.

Surge, desde esta dimensión teológica, otro elemento constitutivo del ministerio pastoral: se trata del discernimiento. El discernimiento es don de Dios y clave esencial para perfilar el camino correcto a seguir. El Espíritu de alguna manera se convierte así en iluminación, guía y correctivo. Lo que no entendemos o lo que no sabemos se va comunicando y revelando. Como la función última del mensaje es edificar, se perfila el mensaje de la buena noticia, discernido ahora como juicio señalador de la opresión y de la esperanza liberadora para los que sufren. Discernir es la mejor manera de vivir la certeza de la fe y la forma de aprehender la plenitud del Evangelio.

¿Cuáles son los elementos angulares del ministerio profético-pastoral de Monseñor Romero?

El obispo Romero vivió en suprema vocación de discípulo. Asumió las marcas del discipulado en su estilo de vida y en su compromiso de palabra y de hecho. La crisis, como juicio y decisión, entrecruzó su gestión pastoral. La frase "resucitaré en el pueblo salvadoreño" conforma esta profunda convicción de que se está entregando y gastando una vida por la causa del Reino. No es mera pretensión mesiánica, ni orgullo

personal. Es recia determinación de estar donde el reclamo lleva al testimonio martirial. Por eso la certeza en la resurrección. Hay tal convicción de que será cierta la irrupción de los nuevos tiempos afirmativos, que ya se dan por ciertos.

Para Romero, el costo del discipulado se da por las marcas del que se siente discípulo y testigo:

> Este es el compromiso de ser cristiano: seguir a Cristo en su *encarnación*. Y si Cristo es Dios majestuoso que se hace hombre humilde hasta la muerte de los esclavos en una cruz y vive con los pobres, así debe ser nuestra fe cristiana [67].

El pastor-mártir no escapa a la crisis. Uno de los elementos que más despertaba el interés en una conversación con Monseñor Romero era su "conciencia del miedo". Estando con el padre Ignacio Ellacuría en su pequeña oficina, nos relataba cómo sentía esta carga, como angustia constante, en lucha. Vivir con ese miedo era una batalla cotidiana que él siempre aceptó como parte de su martirio. Sin embargo, supeditó su propia seguridad a la de su grey y pueblo, pues no concebía de otra manera su ministerio.

Por eso, en un testamento personal, un mes antes del martirio, Monseñor Romero subrayó varios elementos que vale la pena anotar. En relación con la obediencia decía: "deseo encontrarme con Jesús y participar de su obediencia al plan salvífico de Dios". Y en medio de un gran miedo pedía más transparencia del amor, justicia y verdad de Dios: "Siento miedo a la violencia en mi persona... Temo por la debilidad de mi carne... Siento también la tentación de la vanidad" [68]. Estos dos elementos son permanentes en la preocupación de Monseñor Romero: miedo y orgullo. Quiere ser humilde y sencillo, diáfano e íntegro.

Ya consciente de su entrega, exclama: "Jesucristo asistió a los mártires y, si es necesario, lo sentiré muy cerca al entregarle mi último suspiro. Pero más valioso que el momento de morir es entregarle toda la vida, vivir para él" [69]. Este es el supremo momento del seguimiento en obediencia radical. Concluye con una gran confianza: "Pongo bajo su providencia amorosa toda mi vida, y acepto con fe en El mi muerte..." [70].

Resulta evidente que esa palabra profética estaba íntimamente ligada a la palabra pastoral. Su gran fe y su pasión pastoral le hacían remitirse constantemente a un estilo pastoral de acompañamiento, sencillez y transparencia. Hasta su pequeña habitación era testigo de su sencillez pastoral.

[67] Oscar A. Romero, *La voz de los sin voz* (San Salvador: UCA Editores, 1980), págs. 256-257.
[68] Jesús Delgado, *Oscar A. Romero: biografía* (Madrid: Eds. Paulinas, 1986), págs. 188-189.
[69] *Ibid.*, pág. 190.
[70] *Idem.*

Hay dos ingredientes más que acompañan este proceso: la fidelidad y el riesgo. El profeta habla desde el presente, no obstante afirma el futuro, ya cree en el futuro aunque no lo ha experimentado. Pero lo soñó, es verdad. Plantado en ese convicción se arriesga a buscar por asalto el futuro, no importa que sea incomprendido, vilipendiado, calumniado y martirizado. La causa suprema, que es la plenitud del Reino, no resiste las componendas. En medio de la persecución se da testimonio hasta las últimas consecuencias. Entonces, ya no importa lo que venga, el profeta-pastor ahora es libre. La muerte como mártir supera las contradicciones personales y lo coloca para siempre como testigo fiel de Jesucristo.

Hay una frase en la predicación de Monseñor Romero que es muy iluminadora: "La palabra queda". Esa afirmación encierra varios sentidos importantes. En primer lugar, la palabra queda como memoria del juicio profético, no como palabra muerta o estática. Ella permanece como testimonio fiel. La palabra queda, además, como permanente fuente de inspiración y consuelo. Como eje animador en medio de las angustias y sufrimientos. La palabra queda como signo de esperanza. Habla al presente y proyecta su aliento hacia el futuro: ni es excesivamente pesimista en cuanto a las posibilidades de superación de este tiempo crítico, ni deja de ser una reserva de optimismo y aliento hacia adelante. Es cortante como "espada de dos filos", con esa doble cualidad de enjuiciamiento y aliento. Prueba su eficacia al iluminar los procesos históricos y la inagotable promesa del Reino, en su expectante manifestación plena, a futuro. La palabra nos dice que el Reino es el futuro de nuestra esperanza.

La palabra queda como esa gracia, don de Dios, que anima, instruye e ilumina, a pesar de nuestros desaciertos y confusiones. El Espíritu hace que la palabra ya sea nuestra y que nosotros nos movamos en la Palabra. Por lo tanto, es acción y compromiso, fuerza y consistencia.

En Monseñor Romero la palabra iba tornándose, tanto en contenido como en denuncia, en filo acusador y enjuiciador. Sus mensajes eran cada vez más actuales. Una lectura aun superficial de sus homilías nos ofrece un mensaje apegado a la vertiente bíblica, pero sorpresivamente contextualizado y cercano a la realidad. Se dio así una dimensión teológica de juicio decisivo en medio de los embates diarios de su ministerio.

Al final, el pastor-profeta martirizado por su consecuencia evangélica se abandona a la voluntad amorosa de Dios. El cumplimiento de su vocación lo lleva a sellar su ministerio:

> La palabra queda. Y este es el gran consuelo del que predica. Mi voz desaparecerá, pero mi palabra, que es Cristo, quedará en los corazones que la hayan querido acoger [71].

[71]Citado en James R. Brockman, *La palabra queda*, trad. por UCA Editores (Lima: CEP, 1985), pág. 4.

6. Palabra y testimonio en Solentiname

La lectura bíblica que se practicó en Solentiname tenía un primer eje central: la comunidad. Esa era su primera clave de interpretación. Por lo tanto, el contexto social, político y económico ejercía un papel preponderante en el acercamiento a la Biblia. La Biblia se convertía en un libro de juicio (discernimiento, crítica), un libro comunitario y escatológico. El elemento de juicio hace evidente el momento de injusticia que vivía Nicaragua y la perspectiva de lucha por la liberación que se estaba gestando. Había que leer los "signos de los tiempos" y darse cuenta de las fuerzas del anti-reino que estaban operando. De igual manera se abría la posibilidad de escuchar el Evangelio en comunidad, por el contacto y el encuentro de los pobres, que tomaron conciencia de su papel protagónico. Era conocer la Palabra en comunidad, apropiarla, liberarla de su cautiverio y ponerla a disposición de los analfabetos. En este sentido, Ernesto Cardenal actuaba como agente catalítico, recurso que ahondaba, iluminaba con su dominio de los ciencias bíblicas y con su experiencia contemplativa y militante. Eran elementos que ayudaban a descubrir el texto y hacer que la fuerza de la Palabra fluyera. El Evangelio los llevó al compromiso político, desde un claro compromiso con la fe. Leer la Biblia en comunidad significó aceptar la totalidad del mensaje con su fuerza espiritual y su desafío histórico. Como dijera el propio Ernesto Cardenal:

> Yo diría que lo que más nos radicalizó políticamente fue el Evangelio. Todos los domingos en la misa comentábamos con los campesinos en forma de diálogo el Evangelio, y ellos con admirable sencillez y profundidad teológica comenzaron a entender la esencia del mensaje evangélico: el anuncio del Reino de Dios [72].

La Escritura les abrió un horizonte de esperanza y les dio la profundidad y novedad del Evangelio del Reino. Su radicalidad se hacía evidente.

El elemento escatológico actuaba como esa fuerza que jalona la historia desde el presente precario hacia un futuro prcñado de realizaciones fecundas. Esa fecundidad soñada alimentaba el quehacer de la comunidad, en medio de la miseria y la guerra.

Todo se resumía en Solentiname cuando se celebraba la eucaristía. Allí se conjugaba la culminación de la vida comunitaria. La Cena del Señor, como invitación al banquete de los oprimidos con el Cristo Resucitado, daba fuerza y unidad a lo que venía aconteciendo en la celebración de la Palabra. Nacho Fletes lo expresa así: "Descubrimos que la Palabra de Dios es la Palabra del amor. Amor hacia toda la co-

[72] "Solentiname", en: *Cuadernos de capacitacipón* 10 (Lima: CELADEC, 1981), pág. 22.

munidad" [73]. Ahora la comunidad podía resumir la espiritualidad liberadora en esa doble dimensión litúrgica que es la Palabra y el sacramento: "La comunión tiene mucho significado de unidad y fuerza" [74].

No es un accidente histórico que la misa nicaragüense se estrenara en Solentiname. Esa celebración resume el sentido que tuvo la palabra y el testimonio en Solentiname. El canto de la comunión lo expresa nítidamente:

Vamos a la milpa
a la milpa del Señor
Jesucristo invita
a su cosecha de amor
Brillan los maizales
a la luz del sol
Vamos a la milpa
de la comunión.

7. Centroamérica entre la atrocidad y la esperanza

En el mes de marzo de 1984, cuando recién comenzaba mi tarea como Secretario de la Pastoral de Consolación y Solidaridad del CLAI, me tocó participar en una visita pastoral a El Salvador. Habíamos recibido informes de que la situación seguía complicándose en el país y nos interesaba grandemente acompañar a las iglesias, saber de su situación, e intentar un mensaje de esperanza en tiempos críticos. Recuerdo vivamente las expresiones de alegría y regocijo que nos compartían los hermanos y hermanas en las distintas congregaciones a las que asistimos. Nuestro mensaje de esperanza se nutría en la fortaleza y resistencia espiritual de gente tan sufrida, y a la vez tan fortalecida. Nos preguntábamos una y otra vez, ¿qué razón tienen estas gentes para tener esperanza? Y ellos mismos, con recia voluntad de resistir, con su indoblegable espíritu para soñar, nos iban dando los contenidos del mensaje. Cuando se aprende a sacarle sentido al sufrimiento y se es capaz de soñar en mejores tiempos, es que se pueden desafiar las más grandes atrocidades y convertirlas en sentido de esperanza.

Hace algún tiempo, Gregorio Selser se refirió a Centroamérica como la región que vivía entre "la atrocidad y la esperanza". Esta frase podría resumir lo que ha significado, en términos teológicos y eclesiásticos, la palabra y el testimonio de fe en el área. Ha sido entre la desesperación, el dolor y el sufrimiento, y la esperanza, que se ha fortalecido la recia voluntad testimonial de lo que implica creer en Cen-

[73] *Ibid.*, pág. 26.
[74] *Ibid.*, pág. 27.

troamérica hoy [75]. En tiempos críticos, la fuerza vivificante del Espíritu trastoca la derrota en victoria y la muerte en vida.

[75] Para este trabajo he consultado, entre otros, los siguientes libros. Es una bibliografía mínima que se ofrece sólo como marco de referencia para profundizar en los temas tratados aquí:
Selser, Gregorio, *et. al. Centroamérica en crisis* (México: El Colegio de México, 1980); Girardi, G., Forcano B. y Vigil, J. M. (editores), *Nicaragua, trinchera teológica* (Managua, Madrid: CAV-LOGUEZ EDICIONES, 1987); "Solentiname", *op. cit.*, Sobrino Jon, Martín-Baró Ignacio y Cardenal Rodolfo (edits.), *La voz de los sin voz. La palabra viva de Monseñor Oscar Arnulfo Romero* (San Salvador: UCA EDITORES, 1980).

"La Iglesia en diáspora" de Ricardo Shaull. Un aporte protestante a la teología de la liberación

En este trabajo se pretende hacer un análisis histórico-teológico sobre el aporte protestante a la teología de la liberación. El tema central será la eclesiología desarrollada por el movimiento ecuménico *Iglesia y Sociedad en América Latina* (ISAL), tomando como raíz esencial el trabajo realizado por el teólogo y misionero presbiteriano Ricardo Shaull, en América Latina. Nos remitiremos a un artículo específico de este autor que, a nuestro entender, fue un aporte pionero y profético para la teología ecuménica en América Latina. Se trata de "La forma de la Iglesia en la nueva diáspora", aparecido en varias ediciones, tanto en español como en portugués [76]. Haremos referencia al impacto e influencia que tuvo este ensayo seminal en la vida de ISAL, a través de sus conferencias, consultas y teólogos. Iniciaremos este análisis con una ubicación histórica de las últimas tres décadas en América Latina y el Caribe.

1. Ubicación necesaria: tres décadas de crisis (1960-1990)

Sería muy difícil resumir en este espacio, aunque sea apretadamente, el proceso que hemos vivido en América Latina durante las últimas tres décadas. Podríamos sintetizarlo diciendo que es un período de agotamiento de ciertos esquemas políticos y el ascenso de regímenes militares

[76] Puede leerse en *Cristianismo y Sociedad*, Montevideo, 2 (6): págs. 2-17, jul-set., 1964; *De dentro do furação*. Richard Shaull e os primórdios da Teologia da Libertação São Paulo: CEDI-CLAI-Programa Ecuménico de Pos-Graduacao en Ciencias da Religião, 1985), págs. 135-154.

de derecha. El foco es Brasil (1964) y los sucesivos golpes que se dieron. Sin embargo, hubo también el surgimiento de un movimiento popular organizado con un triunfo importante en Cuba (1959) y en Nicaragua (1979).

Acompaña a esos procesos la articulación del movimiento obrero-campesino frente al fracaso desarrollista y la represión feroz de los regímenes dictatoriales. Mientras más represión existe, más articulaciones importantes de organización popular van creándose. El pueblo inventa y recrea sus medios de lucha.

Asistimos, además, al hecho político, social y eclesial de las Comunidades Eclesiales de Base (CEB's). Este movimiento va logrando llenar el vacío existente en muchos espacios eclesiásticos y va convirtiendo a algunas jerarquías, posibilitando un despegue histórico de compromiso evangélico de la iglesia con los pobres, como nunca antes en América Latina. Es parte del resurgimiento que entrecruza a las comunidades cristianas y los movimientos populares, e intenta romper el bloque burgués dominante y el autoritarismo eclesiástico.

Hay dos problemas fundamentales que debemos señalar: el surgimiento de la doctrina de seguridad nacional y los nuevos movimientos religiosos de tipo sectario.

Tanto la doctrina de la seguridad nacional, con sus contenidos ideológicos y teológicos, como el surgimiento de nuevos movimientos religiosos, tienen como eje central la justificación teológica y misional de los regímenes dictatoriales. No porque las iglesias entren necesariamente en un planeamiento a todo nivel con esos regímenes, sino por las coincidencias ideológicas y los contenidos doctrinales que viabilizan la participación, legitimación y crecimiento de sectas evangélicas conservadoras y de obispos conservadores católicos, en espacios dados por esos regímenes [77]. El problema es complejo y continúa siendo un gran desafío para las iglesias y los estados en América Latina. Habría que tomar en serio el problema de la legitimación de un poder político injusto por parte de unas iglesias oportunistas, o la manipulación que un poder político injusto hace del papel de las iglesias.

Resulta imperioso reconocer que el problema que entrecruza a las iglesias no es meramente político o simplemente teológico. Tiene que ver con la manifestación auténtica de una Iglesia (manifestada en lo institucional o movimientista) que asume su responsabilidad pastoral, su comportamiento ético y su postura profética en los embates históricos y políticos que acontecen en América Latina hoy. Para ello, la Iglesia tiene que "ser la Iglesia" en su mensaje, vida y presencia. Es desde la liturgia hasta las acciones sociales que se configura la verdadera Iglesia. Una Iglesia afirmada de esta manera no teme que se confunda lo teológico con lo político y viceversa, ni la manipulación político-partidaria

[77]El mejor estudio que conozco hasta ahora sobre este tema es el trabajo colectivo del Equipo Seladoc, *Iglesia y seguridad nacional* (Salamanca: Sígueme, 1980).

por otros; tampoco quiere aislarse miedosa y escapista. Asume el reclamo del Reino en medio de las luchas.

¿Cuáles son algunos de los problemas y tensiones enfrentados en este contexto tan complejo?

Durante los últimos años vivimos un proceso que yo llamaría de "conculcación de la vida democrática". Este proceso no sólo significó el cierre de espacios políticos, sino la desarticulación de procesos democráticos que en muchos casos estaban agotándose, y en otros apenas si despegaban.

Nuestros pueblos sufrieron, y sufren, por causa de este proceso. En unos casos se degeneró en el empobrecimiento, la marginación, la cárcel y la miseria; en otros hubo represión, tortura y desaparición por los justos reclamos que se hacían. No obstante, el pueblo aprendió en el proceso. No solamente proveyó creativamente los espacios para reinventar su vida, sino que se organizó para emprender luchas reivindicativas y modelos alternativos. Este hecho ofrece una posibilidad estupenda para entender por qué en las sociedades más cerradas (Chile, El Salvador, Brasil, Guatemala) la combatividad, organización y creatividad se hicieron patentes. ¡Hay procesos del pueblo que enseñan mucho! No podemos negar esa reserva creativa.

Para el pueblo, la política y lo político estuvieron teñidos de desconfianza por los fracasos y engaños vividos. Sin embargo, en la apropiación de su papel protagonista, aun en espacios limitados, se comenzaron a articular formas de acción política que en muchos casos rebasaron a los partidos políticos tradicionales (Chile, Nicaragua, Brasil, Perú) y sorprendieron a los politólogos en sus cálculos. En ese proceso, además, el movimiento popular reapropió el discurso y accionar políticos, desde situaciones desiguales frente a los aparatos militares, con errores, pero dimensionadas a buscar su afirmación de pueblo en lucha. La verdadera lección política se empezó a dar en un proceso participativo. Este es el signo más importante de esta experiencia. La politización ha comenzado a ser una clarificación del poder popular y sus posibilidades reales, en un proceso de transformación.

Dentro de esa reaparición de lo político y la política vemos el replanteamiento y redefinición de la democracia, no como un proceso formal sino como una acción real que transforme la vida material, dé acceso a las instancias de decisión y supla las necesidades básicas. Hay sociedades que incluso optaron por la democracia liberal, en el retorno de la democracia constitucional, para evitar que el pueblo siguiera siendo masacrado y asesinado.

Los ensayos de articulaciones ecuménicas tuvieron intentos continentales valiosos que supieron ser proféticos y comprometidos. A partir de 1960 se vio el ascenso de esta articulación movimientista continental. Dentro de estos movimientos se ubicó ISAL. A este proceso tornamos nuestra atención en las sucesivas partes de este artículo.

2. La Iglesia en diáspora: el aporte de Ricardo Shaull

El teólogo presbiteriano Ricardo Shaull esbozó varios puntos claves en relación con la "nueva diáspora" que él atisbó. En primer lugar, Shaull avisoró un nuevo tiempo para la Iglesia que toma en serio el propósito de Dios de crear un nuevo pueblo a través de su presencia activa en una comunidad basada en Cristo y su encarnación [78]. La acción de Dios es vista como efectuándose a través de su pueblo [79]. De acuerdo con la postura de Shaull, la Iglesia redescubre su misión cuando acepta servir en el mundo como comunidad del Reino. Una nueva forma está surgiendo [80]. Esta renovación es la más prometedora y desafiante cuestión para la teología contemporánea. Muchas preguntas afloran y distintos retos confrontan la vida misma de la Iglesia. Una Iglesia que está dispuesta a una apertura sobre este problema, no le teme a las consecuencias y riesgos que ello acarrea.

Shaull ve la acción del Espíritu como un elemento correctivo y un constante cuestionamiento para la Iglesia. Su tesis principal es esta: Dios llama a la Iglesia a una nueva diáspora. Después de más de dos mil años de cristiandad, en medio de la crisis y el desafío, se la convoca a renovar sus formas de existencia y a proclamar nuevas formas con mayor autenticidad [81]. La nueva diáspora está basada en un análisis bíblico que ve a Israel como el pueblo de la dispersión, buscando una sociedad más permanente, pero discerniendo el llamado de Dios y su juicio en el peregrinaje en la fe [82]. El pueblo de Dios es concebido en el Nuevo Testamento como la *ecclesia* que testifica y vive en el mundo como pueblo peregrino. Este puede ser una señal y reto para la Iglesia hoy [83]. Este es el más grande desafío para la Iglesia hoy, al tratar de identificar nuevas formas en nuevas situaciones, que le permitan ser Iglesia. Las formas de la Iglesia tienen que ver con la *koinonía* que asume la vida de Cristo e incorpora, en testimonio, el compartir una nueva espiritualidad como nuevo pueblo de Dios [84]. Shaull enfatiza que a menos que se acepte este reto, nuevas sectas confrontarán a las iglesias históricas. Su artículo fue escrito originalmente en 1964, de manera que constituye una voz profética para las iglesias históricas que de alguna manera confrontan este problema actualmente.

Para Shaull, la Iglesia en esta nueva diáspora asume una solidaridad concreta para poder luchar y buscar nuevos caminos para la vida digna [85].

[78] Richard Shaull, "La forma de la iglesia en la nueva diáspora", en *Cuadernos de Marcha* 20 (septiembre, 1969), págs. 69-70.
[79] *Ibid.*, págs. 70-74.
[80] *Ibid.*, págs. 74-75.
[81] *Ibid.*, pág. 75.
[82] *Ibid.*, pág. 76.
[83] *Ibid.*, pág. 77.
[84] *Idem.*
[85] *Idem.*

Shaull se pregunta: ¿qué significa ser una *communnio sanctorum*? Esta pregunta es tan pertinente hoy, como lo fue para Calvino en el siglo XVI. Necesitamos transformar el concepto de una Iglesia de creyentes en una Iglesia de testigos. Una Iglesia testificante sirve en dispersión y es desafiada a aceptar esta nueva forma para poder servir al propósito de Dios en esta nueva diáspora, en la historia [86].

Estas atinadas afirmaciones de Shaull se convertían en el fermento de una discusión más amplia que se dio a nivel ecuménico. Constituyeron una provocación y cuestionamiento muy importantes. Este hecho es precisamente reconocido y resaltado en una publicación en su honor. Muy frecuentemente en círculos ecuménicos latinoamericanos se afirma que Shaull fue el "profeta" de la teología de la liberación, desde una perspectiva protestante [87]. Las implicaciones de esta eclesiología son evidentes en el movimiento de CEB's y en el desarrollo eclesiológico de un teólogo como Leonardo Boff, con su ya famosa *Eclesiogénesis*. Los puntos coincidentes son muy notables.

3. ISAL en la nueva diáspora

Es de trascendental importancia subrayar el génesis y carácter que tuvo este movimiento pionero. ISAL se constituyó desde sus inicios, en 1962, en un movimiento cuestionador y profético. El contexto en que surgió le dio el impulso necesario como para ser una vanguardia ecuménica de gran impacto. Se podría decir que junto a CELADEC, ULAJE y la FUMEC-ALC, se conformó un núcleo de movimientos ecuménicos que mantuvieron en alto una propuesta y estrategia continental valiosas. Cuando ISAL se constituye, recoge el esfuerzo de connotados líderes ecuménicos que atisban visionariamente el horizonte y la configuración de una agenda ecuménica para la región. Como lo resume certeramente Luis E. Odell, su primer Secretario General:

> Desde su inicio, ISAL, fundamentó su tarea en la búsqueda de lo que en torno a la responsabilidad social proclama la Palabra de Dios... La definición adoptada por la Consulta de Huampaní puede resumirse así: (1) Toda forma de acción cristiana parte de una convicción fundamental que surge de las Escrituras: Dios está presente en la historia. (2) Reconocer el señorío de Jesucristo en la historia significa insistir en que no tiene una significación abstracta: se trata de su presencia aquí y ahora. (3) Esta certidumbre no simplifica la tarea de la Iglesia, pues los hechos de la historia no son tan claros como para advertir inmediatamente cuál es la dirección de la acción divina. Por eso, la Iglesia debe estar constantemente alerta a fin de descubrir, en los

[86] *Ibid.*, págs. 78-79.
[87] Véase *De dentro do furação* (São Paulo: Sagarana Editora, 1985).

acontecimientos históricos, la dirección en que Dios mueve en la historia [88].

Como se podrá observar, estas afirmaciones no contaban con el apoyo de un gran número de iglesias evangélicas. Se levantaron voces de protesta por la radicalización de ISAL, sobre todo por el miedo a una teología inmanentista y secularizada que no tomara en serio el carácter revelacional de la Palabra de Dios. Además, las posturas político-ideológicas de ISAL mantuvieron en silencio a muchas iglesias que no deseaban verse involucradas en procesos políticos y sociales. Sin embargo, hay que destacar el papel concientizador e iluminador de mucho del esfuerzo que realizó en bien de una ética social evangélica coherente y seria. Por años los artículos de la revista *Cristianismo y Sociedad* nutrieron la reflexión de seminarios, consultas, grupos universitarios y grupos juveniles a lo largo y ancho de América Latina y el Caribe. Se elaboraron ejes temáticos como: fe cristiana y marxismo, Iglesia y Estado, la responsabilidad social del cristiano, la ética social en un contexto revolucionario, la realidad social de América Latina, entre otros. No menos notable fue el haber dado a conocer el pensamiento de destacados teólogos de renombre mundial como Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Josef Hromádka, Paul Lehmann, Richard Shaull. Se desarrolló toda una generación de teólogos y científicos sociales que constituían el núcleo pensante de ISAL: Julio de Santa Ana, Rubem Alves, Hiber Conteris, Pedro Negre Rigol, Hugo Assmann, Julio Barreiro, Mauricio López, José Míguez Bonino, Luis E. Odell, Aníbal Guzmán, y tantos otros que formaban parte de la gestación del pensamiento ecuménico a nivel latinoamericano.

Un aporte muy significativo de ISAL fue el acercamiento entre católicos y protestantes y revolucionarios de inspiración secular que conformó, por así decirlo, un avance para el movimiento ecuménico en América Latina y el Caribe. De esta forma ISAL fue lugar de encuentro y debate; de consulta y propuesta. La producción literaria de ISAL no deja de ser un impresionante acervo teológico, político y cultural en nuestro continente.

Retomemos algunas de las líneas teológicas desarrolladas por ISAL.

Julio de Santa Ana ha esbozado suscintamente algunas de las líneas principales del desarrollo teológico de ISAL. El movimiento de universitarios evangélicos reunidos en torno a la FUMEC y ULAJE, fue un hito importante en el desarrollo de una preocupación por el papel de los cristianos en la sociedad. Se propició una toma de conciencia sobre esta problemática que coadyuvó a lo que sería la propuesta de ISAL. Otro aspecto detonante fue el programa del CMI sobre "Areas de rápidos cambios sociales". El Departamento de Iglesia y Sociedad del CMI pro-

[88]Luis E. Odell, "Iglesia y Sociedad en América Latina", en Wilton M. Nelson (ed.) *Diccionario de historia de la Iglesia* (Miami: Ed. Caribe, 1989), págs. 565-566.

movió varios eventos internacionales, que culminaron en la Conferencia sobre Iglesia y Sociedad celebrada en Ginebra en 1966. De este proceso es parte constitutiva ISAL. La Consulta de Huampaní, 1961, *Encuentro y desafío,* se da en el contexto de la celebración de la II Conferencia Evangélica Latinoamericana (CELA). Aunque todavía hay un marcado enfoque desarrollista, la II CELA se preocupa por llamar al compromiso, la solidaridad y la presencia cristiana en la sociedad. Hay una búsqueda de un principio encarnacional que, a mi entender, transformó la óptica teológica y la posterior discusión dentro del protestantismo ecuménico latinoamericano. Se quebraba de esta manera el maridaje liberal que había mantenido el protestantismo histórico en nuestro continente. Este hecho colocó a ISAL en la vanguardia del nuevo pensamiento crítico y desafiante que hacía falta. La influencia de la neortodoxia europea se dejó sentir como juicio ante la crisis, y nuevas pistas surgieron para ir buscando una teología latinoamericana. Este principio encarnacional está claramente definido en la siguiente afirmación de Huampaní, 1961:

> A base de nuestra profunda convicción de que Dios en Cristo, Señor de la historia,está presente con su amor, justicia y poder en medio de los conflictos y la cambiante realidad social, estimamos que la iglesia debe ubicarse con realismo en el mundo de la paciencia de Dios, y anunciar también a través de su vida el mundo por venir cuyo punto de partida está en la resurrección de Jesucristo [89].

Con ello ISAL inicia una serie de discusiones en las sucesivas consultas y conferencias continentales, que vislumbran un eje más radical y comprometido con la "revolución latinoamericana".

Muy pronto se comenzaron a dibujar los perfiles de la teología isalina. Aquí hay que destacar tres elementos sustantivos: la acción de Dios en la historia, la acción de los cristianos en la sociedad para la humanización de la misma y el papel de la Iglesia en la sociedad. Los dos temas sobre la historia y la acción de los cristianos han sido tratados extensamente. Remito al lector a la bibliografía más pertinente, incluyendo aquélla que es radicalmente crítica de ISAL [90]. Pasaré a considerar el tema eclesiológico, que es el que nos ocupa.

[89] *Encuentro y desafío* (Buenos Aires: La Aurora, 1961), pág. 28.

[90] Me sirve como marco de referencia en esta sección: Julio de Santa Ana, *Protestantismo, cultura y sociedad* (Buenos Aires: La Aurora, 1970), págs. 124-133; Mortimer Arias, "El itinerario protestante hacia una teología de la liberación", en *Vida y Pensamiento*, San José, Vol 8, No. 1, 1988, págs. 48-59. Las críticas más duras a ISAL han venido de tres autores evangélicos conservadores: C. Rene Padilla, "Iglesia y Sociedad en América Latina", en: *Fe cristiana y latinoamericana hoy* (Buenos Aires: Ed. Certeza, 1974), págs. 119-147; Emilio Antonio Nuñez, *Teología de la liberación: Una perspectiva evangélica* (Miami: Ed. Caribe, 1986), págs. 49-77; Samuel Escobar, *La fe evangélica y las teologías de la liberación* (El Paso: CBP, 1987), págs. 76-82. Sorprende el grado de seriedad con que estos tres autores intentan criticar a ISAL. En ello se nota la preocupación de los evangélicos conservadores por dar prominencia a una "teología revelacional" frente a lo que ellos creen como una "teología inmanentista y secular". Creo que muy temprano en la discusión llevada

En "ISAL, un movimiento en marcha", Julio de Santa Ana sintetizaba la postura isalina en materia eclesiológica. ISAL retoma el problema de la Iglesia como "Iglesia reunida y dispersa". En una noción de Iglesia en el mundo, pero no del mundo, como comunidad del Reino, arranca una búsqueda de una nueva concepción:

> La toma de conciencia de la secularización, de la inevitabilidad del pensamiento ideológico así como también de sus funciones positivas, *destruyeron el esquema y obligaron a nuevas búsquedas* [91].

De manera consciente Santa Ana da crédito a Ricardo Shaull y su ensayo "La forma de la Iglesia en la nueva diáspora". Tanto es así que destaca la influencia de este pensamiento en ISAL y en "teólogos católicos" [92]. Allí da cuenta de las tres tesis de Shaull: la comunidad dispersa, la dispersión contemporánea en solidaridad con el mundo y la comunidad de creyentes, convertida en comunidad de testigos, en situación de diáspora, como herencia y superación de La Reforma [93]. Estos temas problematizan la propia vida de ISAL. Incluso, cuando frente al proceso de unidad de las iglesias evangélicas debe, ISAL, plantearse su integración al proceso de UNELAM. El fondo del problema es la tensión institución-movimiento, que tan marcante ha sido en la relación entre las iglesias y los movimientos ecuménicos. De alguna manera ISAL optó por ser movimiento, sin embargo de ninguna manera se colocó fuera de la Iglesia institucional, a pesar de los distanciamientos y las tensiones.

Míguez Bonino sintetiza así la evolución de ISAL:

> Entre Huampaní y El Tabo, ISAL adquiere coherencia de análisis y perspectivas: en tanto que la primera reunión vacila entre revolución y desarrollismo, la segunda estructura su análisis claramente sobre una "sociología de la dependencia" y se pronuncia por un cambio revolucionario. En términos teológicos, se apoya en una "teología de la historia" que busca interpretar —en estrecha relación con la teología contextual de Paul Lehmann y de Richard Shaull— "las señales de los tiempos" [94].

Míguez ve cómo ISAL critica a las iglesias por su aislamiento y no participación en los procesos históricos latinoamericanos, y añade:

a cabo en ISAL esas preocupaciones están presentes. Lo que no pueden negar nuestros tres buenos hermanos es que ISAL colocó a la historia y su devenir en el lugar que la teología fundamentalista se ha negado a colocarla. Y eso es de vital importancia en América Latina. ISAL tuvo un gran respeto por la historia.

[91] Julio de Santa Ana, "ISAL, en marcha", en: *Cuadernos de Marcha*, Montevideo, No. 29, 1969, págs. 49-57 (énfasis nuestro).

[92] *Ibid.*, pág. 53.

[93] *Ibid.*, págs. 53-54.

[94] José Míguez Bonino, "Visión del cambio social y sus tareas desde las iglesias cristianas no-católicas", en: *Fe cristiana y cambio social en América Latina* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1973), pág. 200.

> ISAL se esfuerza por pasar de la "comisión al movimiento", de un instrumento de las iglesias para reflexionar sobre la responsabilidad social a un grupo comprometido con la liberación latinoamericana [95].

De allí ISAL buscará ser un movimiento que incorpora el análisis marxista heterodoxo, de corte marcusiano, asume la teología de la liberación (sobre todo el motivo del Exodo como ruptura y liberación) y opta por una "praxis revolucionaria". Hay una definición ideológica y estratégica. Recuérdese que la revista *Pasos* y la revista *Cristianismo y Sociedad* comenzaron a difundir estas preocupaciones, en lo que fue la incipiente e inicial difusión de la teología de la liberación.

> Este es el final de un largo camino, en el cual el protestantismo buscó primeramente una visión de la sociedad latinoamericana, luego una inserción en ella, finalmente la concreción de una praxis transformadora [96].

Lo propio pasó con ULAJE, FUMEC y CELADEC. Este "malentendido" tiene su historia y para el que escribe, participante activo en algunas de esas tensiones, es posible decir, como hecho histórico, que la tensión nos llevó hasta Oaxtepec, 1978. Allí algo caminamos para subsanar la pugna. Es posible que las tensiones se mantengan, pero tengo la convicción que de allí en adelante un nuevo capítulo de comprensión y desafío se abrió. Quizás valga la pena acotar que los movimientos supimos aquilatar nuestra propia crisis, y por ende nuestro aporte al movimiento ecuménico, y las iglesias comenzaron a ver con sentido más positivo el significativo aporte de los movimientos ecuménicos en las últimas dos décadas. ISAL tiene una cuota digna de resaltarse de aporte teológico creativo y profético para la causa ecuménica en América Latina en todo este proceso. Las iglesias convocadas en el CLAI reconocen hoy la importancia del papel cumplido por ISAL, en tiempos en que de muchas maneras las iglesias estaban perplejas y silenciosas frente al proceso latinoamericano y caribeño.

El devenir de esta discusión eclesiológica en ISAL llevó, entonces, a tomar en cuenta que la dispersión en el mundo para la humanización de la sociedad exigía una clarificación y una discusión más ponderada y detenida. Rubem Alves, con su tradición reformada, formuló el principio de una comunidad de creyentes que "por su naturaleza escatológica ... [es] partera de un nuevo mañana" [97]. Es así como "el pueblo de Dios y la humanidad se encuentran en la participación común en una 'comunidad que vive para un futuro nuevo'" [98]. Se da una ruptura con la

[95] *Idem.*
[96] *Idem*, pág. 201
[97] Citado por Julio de Santa Ana, *op. cit.*, pág. 54.
[98] *Idem.*

"teología revelacional". Alves retomará este problema en su *Theology of human hope* (traducido al castellano como *Religión, ¿opio o instrumento de liberación).* Para ISAL significó que la revelación se da en la historia, sin embargo ello no estaba del todo explicitado, según Julio de Santa Ana [99]. Otros problemas se suscitan.

> En primer lugar, si bien la revelación tiene lugar en la historia, ésta no puede ser entendida como la revelación... a menos que se produzcan ciertas definiciones teológicas que hasta ahora no han sido explícitas en ISAL [100].

Hay un replanteo del lenguaje teológico y de las categorías en la relación ideología-fe. Por lo tanto, "la comunidad de la fe es también comunidad humana". ¿Cómo se distingue una de la otra? Alves afirma que la comunidad de creyentes se caracteriza por tener una "memoria escatológica" [101].

Esta discusión recuerda los planteamientos de Karl Barth en su *Comunidad civil, comunidad cristiana*, que tan influyente fue en ISAL. El planteamiento del papel de la Iglesia en la sociedad y sus implicaciones ético-teológicas, son evidentes. Alves procurará retomar la afirmación de Paul Lehmann del Dios que quiere "hacer más humana" la vida, y planteará que hacer la vida más humana es propiciar un ser más libre, en una sociedad más libre [102]. Es un problema siempre presente y abierto para las iglesias y los teólogos. No se puede escapar al hecho de que las iglesias estaban preocupadas mucho más por su identidad y misión como agentes de evangelización, que en su misión transformadora en el mundo. Este tipo de planteamiento tardó en ser asimilado por las iglesias latinoamericanas. Hizo falta un proceso duro de represión, conculcación de los derechos humanos y el desafío al papel mismo de las iglesias en sociedades cerradas, para provocar una presencia y compromiso. Aún así existieron, y existen, muchas resistencias. Es que esta ahistoricidad, como la llamará Latourette, influyó demasiado en la eclesiología protestante latinoamericana. La influencia del fundamentalismo fue demasiado arrolladora.

No cabe duda que ISAL tocó la llaga misma de la eclesiología cuando intentó romper algunos de los esquemas existentes. Su esfuerzo por insistir en la humanización y la política de Dios para hacer la vida más humana en la historia y la sociedad, llevó a una radical reformulación del "ser Iglesia" en el mundo. Creó no solamente un cuestionamiento a la identidad, sino a la misión misma de la Iglesia.

[99] *Idem.*
[100] *Idem.*
[101] *Ibid.*, pág. 55.
[102] Rubem Alves, *Religión: ¿opio o instrumento de liberación?* (Montevideo: Tierra Nueva, 1968).

Este proceso de discusión en ISAL quedó sintetizado en un penetrante trabajo de Hiber Conteris [103]. El intenta reformular las tareas de la Iglesia, partiendo de tres ejes centrales: la Iglesia como evangelizadora, profética y servidora. La Iglesia asume "en la nueva diáspora" un papel consciente de una presencia en la historia del propósito de Dios para la humanización. La tarea profética la lleva a una "frontera interior" de renovación interna y una acción en la sociedad secular, "la frontera exterior". La *diakonía* está dada al nivel político; no basta con la asistencia social. Hace falta transformar la sociedad secular en su base económica para una justa distribución de la riqueza. Esta diáspora contemporánea impele a la Iglesia a una mutación para que su presencia rompa con lo institucional para ser "sal de la tierra" y "luz del mundo" [104].

4. Discusión subsecuente

Mucho se ha caminado en el diálogo ecuménico y en el desarrollo de la teología de la liberación en las dos últimas décadas. Sería largo retomar un proceso tan rico y ya estudiado ampliamente. Permítaseme hacer algunas observaciones y apuntar algunos elementos que surgen de la discusión elaborada por ISAL a través de los años.

El esfuerzo por definir el papel de la Iglesia en la sociedad latinoamericana, llevó a una discusión sobre la relación Iglesia-Reino. Creo que de alguna manera todavía en ISAL esa discusión no tomó un giro más específico y concreto. La necesidad de plantear la renovación de la Iglesia para una acción histórica en el mundo, dejó de lado el problema. A mi entender, teólogos como José Míguez Bonino tomaron con más detenimiento el problema en sus aportes posteriores a ISAL. La pregunta por la Iglesia llevó a la necesaria pregunta por el Reino. ISAL, sin duda, avanzó algunos criterios. Por otro lado, tanto Ricardo Shaull como Rubem Alves aún estaban imbuidos de la teología neo-ortodoxa (particularmente la influencia de Karl Barth), y de la línea bonhoefferiana que desemboca en la teología de la secularización. La reacción —y la asunción de algunos de esos desafíos— a estas teologías europeas no permitía clarificar algunas cuestiones fundamentales. Sólo el diálogo con los sectores católicos de la teología de la liberación permitió avanzar algunas cuestiones.

Por otra parte, la categoría "Iglesia en la nueva diáspora" incursionó en la discusión eclesiológica latinoamericana de manera que los puntos coincidentes con principios como los de "eclesiogénesis" o "la Iglesia de los pobres" son evidentes. Sólo que fue a partir de una lectura más detenida de la realidad y la incorporación de categorías de las ciencias

[103] Hiber Conteris, "Presencia cristiana en la sociedad secular", en: *De la Iglesia y la sociedad* (Montevideo: Tierra Nueva, 1968), págs. 255-269.
[104] *Ibid.*, págs. 266-269.

sociales, que se pudo afinar un aporte eclesiológico desde la base misma de la Iglesia. En otras palabras, las CEB's, los procesos renovadores en algunas iglesias protestantes, el surgimiento de una Iglesia mártir en Centroamérica, entre otras, trazaron otra agenda para la discusión sobre las tareas de la Iglesia en América Latina y el Caribe. Para ello, el mensaje profético de Shaull sigue aún vigente:

> Y puesto que es el mismo Señor de la iglesia el que actúa dentro y por medio de ella de esa manera, no hay razón para que nos hallemos indebidamente trastornados si descubrimos que él nos está llamando a servirle en una nueva diáspora [105].

5. Aporte y desafío

Este aporte de una eclesiología protestante a la teología de la liberación nos plantea algunas cuestiones básicas. José Míguez Bonino habla de la Iglesia como "relativa" al Reino, sin disminuir la realidad de su misión, pero remitida por su razón de ser a la finalidad del Reino. La Iglesia es vista como histórica y escatológica a la vez, si bien buscando la plenitud del Reino y asumiendo los movimientos de la historia con la fuerza del Espíritu. La relativización de la Iglesia no significa una disipación tal, que no tengamos una "eclesiología modesta" que nos permita ver la dimensión eclesial en la historia [106].

Los desafíos que tenemos como protestantes son ineludibles. Esta visión de una Iglesia en diáspora nos coloca como teólogos, y por ende servidores de la Iglesia y la causa del Reino, en aquello que José Míguez Bonino llamó "el discernimiento del reino en obediencia" [107]. Shaull nos insiste en la nueva diáspora con nuevas formas: la identidad cristiana significa el identificar nuevas formas y maneras de ser Iglesia. Míguez nos subraya a la Iglesia como una y múltiple, relativa y total: la identidad cristiana significa identificación en los procesos y movimientos de la historia. Ambos ven a la Iglesia como un movimiento iluminado por la visión del Espíritu para ser una Iglesia testificante en la diáspora del mundo. Este aporte protestante a la teología de la liberación no solamente ha sido sugestivo, sino muy importante y vigente.

[105] Richard Shaull, "La forma de la iglesia en la nueva diáspora", *op. cit.*, pág. 80.
[106] José Miguez Bonino, "Fundamental Questions in Ecclesiology", en: *The challenge of basic christian communities* (New York: Orbis Books, 1981), págs. 145-147.
[107] José Miguez Bonino, "Praxis histórica e identidad cristiana", en : Rosino Gibellini (ed.) *La nueva frontera de la teología en América Latina* (Salamanca: Ed. Sígueme, 1977), pág. 255.

Desafío a las iglesias

Mateo 21: 43

Apreciadas hermanas y hermanos en Cristo Jesús:

Comparezco ante ustedes esta noche para ofrecer unas sencillas, pero sentidas palabras, sobre todo a esta clase graduanda que hoy culmina su peregrinaje transitorio entre nosotros y vuelve a sus iglesias y países.

El pasaje de la Escritura que motiva mi reflexión se encuentra en Mateo 21: 43:

Por eso les digo que a ustedes se les quitará el Reino de Dios, y que se le dará a un pueblo que entregue al Reino la debida cosecha.

¡Es dura esta sentencia del Evangelio! Resulta ser éste un pasaje polémico y desafiante. Porque esta palabra viene cargada de juicio y advertencia. Es incisiva y penetrante, como que urga y nos incomoda. Es un verdadero desafío a las iglesias. Penetrando en la enseñanza del mensaje bíblico me parece que nos quiere advertir que la Iglesia no es el Reino, sino que está insertada en el Reino. Podríamos, incluso, atrevernos a decir que de alguna manera se nos está advirtiendo que Dios en muchas ocasiones realiza y gesta la acción de su reino, a pesar de la iglesia. Hay que estar vigilantes y activos, podemos perder el Reino. Y esta noche yo pregunto: ¿cuál es el desafío a las iglesias? ¿Estarán dispuestas a ser desafiadas? ¿Qué es lo que marca su caminar?

Para abrirse a ese desafío las iglesias deben confesar su culpa. Las iglesias han asistido al empleo arbitrario de la fuerza bruta, decía Bonhoeffer en circunstancias en que muchas iglesias habían claudicado y traicionado la verdad evangélica. Han vivido en contubernio con fuerzas opuestas al propósito de Dios. No siempre se alinearon con las causas más justas. En muchas ocasiones prefirieron el silencio o la defensa de sus propios intereses. En no pocas ocasiones no levantaron la voz en favor de los que sufren ni del lado de los que son empobrecidos y a los cuales se les atropella y margina.

Las iglesias deben, además, confesar su arrogancia. El orgullo, la prepotencia y la soberbia producto del uso del poder las descaminó y las volcó hacia otros derroteros que no conducen al Reino. Hoy esas

iglesias deben confesar, en actitud de orfandad y despojo, que erraron en vivir a la altura del Evangelio y sus demandas. Lamentablemente la historia de la Iglesia atestigua de manera clara de esta confusión en la vida de las iglesias. Pero gracias sean dadas a Dios que siempre existieron profetas y mártires, pastores y líderes auténticos que el Señor levantó para ser su voz de alerta. Son los testigos fieles de Jesucristo que como remanente fiel se levantaron a voz en cuello, denunciando y anunciando. Diciéndole a las iglesias institucionalizadas que hay una fuerza mayor que procede de Dios, que es su juicio y su gracia. La oportunidad de volver al camino de la verdad evangélica. Cuando las iglesias han querido instalarse y acomodarse, Dios levantó a mujeres y hombres sencillos y humildes para dar la clarinada de su voluntad.

Para abrirse al desafío de Dios las iglesias tienen que arriesgarse. Sí, hermanos y hermanas, hay riesgos cuando se asume el camino del Reino. Las iglesias tienen que salir del ensimismamiento que las corroe. Tienen que caminar y transitar con el reto ineludible de cambiar. Hay un proceso de conversión constante que las reta. Por esto esas iglesias deben caminar como pueblo que no vive del poder sino de la autoridad de la fe. Ya lo dijo claramente Martín Lutero: vivimos de la *certitudo,* no de la *securitas.* En otras palabras, creemos en una fe que tiene futuro aunque no hayamos obtenido el éxito. Nosotros creemos en la victoria de la Resurrección y no en nuestros cálculos burocráticos. Porque las iglesias se nutren de la vida de su Señor que las llamó al servicio y la entrega desde el ejemplo de su propia vida. Esa vida pobre y luchadora de Jesús es la que venció en medio de los conflictos y es la que vence y vencerá, para gloria de su nombre y hasta el triunfo definitivo de su Reino.

Hermanos y hermanas, tenemos que buscar la dimensión de Dios. Ahí está el otro desafío. Hay que buscar el Reino y su justicia y dejar las añadiduras de lado. Las iglesias tienen que vivir de cara al pueblo. Fíjense que en el versículo 45 de nuestro pasaje la religión establecida quería arrestar a Jesús, y tenían miedo, dice el Evangelio. Tenían miedo porque el pueblo tenía a Jesús por profeta. Eso me recuerda a un buen hermano de una iglesia Discípulos de Cristo en Atlanta, Georgia, que una vez me dijo que a él le atemorizaban este tipo de sermones que él denominaba proféticos. Además, por eso le atemorizaba Martin Luther King, por su mensaje profético. Así nos pasa a muchos, lo profético nos toca y nos da miedo. Sin embargo, las iglesias no pueden tener miedo. A lo único que deben temer es al propio Evangelio que las enjuicia, y ese si es duro y cortante.

Si somos iglesias evangélicas herederas de la Reforma Protestante, levantemos el portaestandarte del sí evangélico y el no protestante. Desechemos el miedo y la cobardía. Busquemos esa fuerza liberadora para que seamos verdaderamente libres. A eso es que somos llamados. Hoy más que nunca somos convocados a llevar la enseña de la cruz, mas no la cruzada del poder y la arrogancia. Las posibilidades de avanzar

hacia el Reino exigen que volvamos a nuestras fuentes evangélicas. ¿Me permiten decirlo? Tenemos que evangelizarnos de nuevo.

Quisiera concluir diciendo. Estamos en la encrucijada. ¿Vamos a caminar como pueblo de Dios, con el verdadero pueblo de Dios, o vamos a seguir atemorizados e inmovilizados? Hay que pedir como Dietrich Bonhoeffer, días de afirmación. Hasta que veamos la alborada. Que Dios nos dé un rayo luminoso de sabiduría y gracia para enfrentar estos tiempos decisivos. Estamos en medio de la historia latinoamericana. Jóvenes estudiantes, la suerte está echada, no podemos escapar. La palabra de Dios dice que "dejaré en medio de ti un pueblo humilde y pobre, el cual confiará en el nombre de Jehová". Yo lo sé: Jehová está y estará en medio de nuestro pueblo.

¿Dónde están las iglesias? Deben venir al Reino en confesión, tomando el riesgo y en búsqueda incesante. De lo contrario, puede ser que su vigencia en la historia esté fechada. Nosotros creemos que todavía hay tiempo. Amén

Una Iglesia en diáspora

Quisiera concluir estas páginas retomando el propósito central que motivó la publicación de este libro. La primera razón es pastoral. El lector se ha percatado ya de mi profunda vocación pastoral. He querido transmitir las vivencias y desafíos que han constituido mi peregrinaje durante estos veinticinco años. Hay una "lógica cordial", como la llamara Míguez, más que un intento académico. El esfuerzo se dirige desde una vertiente testimonial. Se entrecruza el mensaje bíblico con la anécdota viviente, fruto de una experiencia real. Por alguna razón que no logro explicar completamente, mis ilustraciones no son sacadas de libros, por más que las hay muy buenas y atinadas. Siempre me remito a lo vivido, a lo compartido con hombres y mujeres sufridas, pero llenos de esperanza. Y esa esperanza es la que anima y alienta.

Los temas tratados han sido motivados por un intenso y trabajoso proceso de diálogo con las iglesias, que ofreció la oportunidad de incorporar nuevas ideas y corregir o clarificar puntos. De cualquier manera quedan registradas mis propias afirmaciones teológicas, expresadas con el mayor respeto y con un gran sentido de responsabilidad. Si hay desafíos, éstos mantienen un tono afectivo de auténtica provocación. He aprendido a ser paciente y atento, aunque sea incisivo e insistente en mis reclamos a las iglesias para que opten por un testimonio más veraz y auténtico.

Como se refleja a través de las distintas ponencias, hay un reclamo para que las iglesias caminen no en dispersión sino en diáspora. Es un esfuerzo para comunicarles la convocatoria del Espíritu que les lanza el reto: a optar por la vida, en un claro sentido de comunión solidaria en esta diáspora del mundo donde Dios nos ha puesto. En estos años aprendí con los hermanos y hermanas pentecostales que la más auténtica acción del Espíritu exige nuestra apertura a su influjo, presencia y guianza, desde una vivencia cotidiana de fe.

Hay una última convicción teológica que he subrayado en los últimos años: la Iglesia convocada y desafiada hacia el Reino. No menosprecio ni desestimo el papel que cumple la Iglesia y su misión. No obstante debo hacer la advertencia que tan atinadamente hacía ese gran teólogo reformado, Juan A. Mackay: las iglesias deben evitar la idolatría en ese

"iglesismo" que las inmoviliza y las hace perder la dimensión del Reino. Por lo mismo insistiré en que las iglesias no viven para sí, viven en función del Reino. Acepto como buen protestante que el Reino es dádiva, pero asumo que somos responsables por ver sus señales y signos y detectar los anti-signos que se le oponen en esta historia que nos toca vivir. Reconozco que la plenitud del Reino siempre está adelante, no se agota, sin embargo siento que Dios nos llama a asumir tareas ineludibles para que lo que ya se ha inaugurado entre nosotros, apure su marcha. Muchos protestantes le tienen reservas a la expresión "construir el Reino". Les parece que enfatiza demasiado la cooperación humana en algo que se nos da por pura gracia. Lo que me preocupa es que perdamos la justa proporción y lugar de la Iglesia en relación con el Reino. Por lo demás, me siento identificado y definido como parte de esa Iglesia que nos duele a ratos y nos incomóda en otra ocasiones. Siempre les expresé a mis estudiantes que yo pensé "sufrir por la Iglesia" y no "sufrir de la Iglesia", como aprendí de José María González Ruiz. Al final uno se repone y convierte la amargura en ternura y paciencia. En esa tensión crítica, pero constructiva, es que entendemos nuestra pertenencia a "esa comunidad llamada Iglesia", como lo observara Juan Luis Segundo. Es con estas convicciones que me atreví a decir y compartir mi palabra, y es con esa misma convicción que las dejo plasmadas aquí. Ojalá sirvan a los propósitos enunciados.

Otros libros de esta colección

Santa Ana, Julio de: *El desafío de los pobres a la Iglesia (2a. ed. revisada y ampliada).*
144 págs. 1985 ISBN 9977-904-11-1

Richard, Pablo: *la iglesia latinoamericana entre el temor y la esperanza (5a. ed.).*
112 págs. 1990. ISBN 9977-83-024-X

Bonnín, Eduardo (editor): *Espiritualidad y liberación en América Latina*
204 págs. 1982.

Duncan, Quince, Maloney Gerardo, y otros:
Cultura negra y teología
184 págs. 1986.
ISBN 9977-904-29-4

Richard, Pablo, Hinkelammert, Franz y otros:
La lucha de los dioses:los ídolos de la opresión y la búsqueda del Dios liberador, (3a. ed.)
268 págs. 1989. ISBN 9977-904-93-6

Araya, Victorio: *El Dios de los pobres, (2a. ed.).*
248 págs. 1985. ISBN 9977-904-13-8

Richard, Pablo: *La fuerza espiritual de la iglesia de los pobres, (2a. ed.).*
1988. ISBN 9977-904-85-5

Richard, Pablo, Guzmán, Anibal y otros:
Las iglesias en la practica de la justicia.
172 págs. 1981

Novedades DEI (1990-1991)

Brooks, Ashton Jacinto (editor): *Eclesiología: presencia anglicana en la Región Central de América,* 112 págs. 1990.
ISBN 9977-83-029-0

Hinkelammert, Franz y otros: *Teología alemana y teología latinoamericana de la liberación. Un esfuerzo de diálogo.*
124 págs. 1990. ISBN 9977-83-014-2

Alvarez, Carmelo (entrevistas): *Cuba: testimonio cristiano, vivencia revolucionaria.* 200 págs. 1990.
ISBN 9977-83-016-9

Vigil, José María: *Entre lagos y volcanes. Práctica teológica en Nicaragua.* 196 págs. 1990.
ISBN 9977-83-028-2

Valverde, Jaime: *Las sectas en Costa Rica. Pentecostalismo y conflicto social,* 96 págs. 1990.
ISBN 9977-83-018-5

Samandú, Luis, Siebers Hans, Sierra Oscar: *Guatemala: retos de la Iglesia Católica en una sociedad en crisis,* 184 págs. 1990.
ISBN 9977-83-026-6

Arias Peñate, Salvador: *Biotecnología: amenazas y perspectivas para el desarrollo de América Central,* 284 págs. 1990.
ISBN 9977-83-030-4

Altenburgh, Tilmann, Hein Wolfgang y Weller Jürgen: *El desafío económico de Costa Rica. Desarrollo agroindustrial autocentrado como alternativa,* 394 págs. 1990.
ISBN 9977-83-022-3

Irvin, George y Holland, Stuart (editores): *Centroamérica: el futuro de la integración económica,* 230 págs. 1990.
ISBN 9977-83-017-7

Dierckxsens, Wim: *Mercado de trabajo y política económica en América Central,* 156 págs. 1990.
ISBN 9977-83-025-8

Hedström, Ingemar: *¿Volverán las golondrinas? La reintegración de la creación desde una perspectiva latinoamericana,* (2a. ed. revisada y ampliada), 328 págs. 1990.
ISBN 9977-83-015-0

Heckadon, Staleny y otros: *Hacia una Centroamérica verde. Seis casos de conservación integrada,* 144 págs. 1990.
ISBN 9977-83-027-4

Ortego, Enrique: *Panamá: crónica de una agresión,* 98 págs. 1990.
ISBN 9977-83-020-7

Mires Fernando: *El discurso de la Naturaleza. Ecología y política en América Latina,* 158 págs. 1990.
ISBN 9977-83-034-7

Gallardo, Helio: *Crisis del socialismo histórico. Ideologías y desafíos.* 230 págs. 1991.
ISBN 9977-83-041-X

Ibánez, Alfonso: *Agnes Heller: la satisfacción de las necesidades radicales.* 134 págs. 1991.
ISBN 9977-83-043-6

Vidales, Raúl: *Teología e imperio.* 124 págs. 1991.
ISBN 9977-83-038-X

Bye, Vegard: *La paz prohibida. El laberinto centroamericano en la década de los ochenta.* 300 págs. 1991.
ISBN 9977-83-036-3

Jauberth R., H. Rodrigo; Castañeda S., Gilberto; Hernández Garibay, Jesús; Vuskovic C., Pedro; Prólogo: Gorostiaga, Xabier: *La triangulación Centroamérica México-EUA. ¿Una oportunidad para el desarrollo y la paz?* 320 págs. 1991.
ISBN 9977-83-039-8

Belli, Gioconda; Bonasso, Miguel; Borge, Tomás; Cardoza y Aragón, Luis; Casaldáliga, Pedro; Cueva, Agustín; Dri, Rubén; Dussel, Enrique; García, Roberto; González Casanova, Pablo; Mauro Marini, Ruy; Murillo-Selva, Rafael; Pérez Esquivel, Adolfo; Sánchez Ferlosio, Rafael; Adoum, J. Enrique; Chomsky, Noam; Vargas Llosa, Mario; Menchú, Rigoberta; Carpentier, Alejo; Rodríguez, Silvio: *1492-1992 La interminable conquista. Emancipación e identidad de América Latina 1492-1992.* 314 págs. 1991. ISBN 9977-83-037-1

Boudewijnse, Barbara; Droogers, André; Kamsteeg, Frans (editores): *Algo más que opio. Una lectura antropológica del pentecostalismo latinoamericano y caribeño.* 180 págs. 1991.
ISBN 9977-83-044-4

Calvo, Yadira y otros: *Mitos y realidades de la democracia en Costa Rica*. 128 págs. 1990.
ISBN 9977-83-032-0

Tamez, Elsa: *Contra toda condena. La justificación por la fe desde los excluidos*. 198 págs. 1991
ISBN 9977-83-035-5

Pedidos a:
EDITORIAL DEI
Departamento Ecuménico de Investigaciones
Apartado 390-2070 Sabanilla
San José, Costa Rica
Teléfonos 53-02-29/53-91-24
Télex 3472 ADEI CR
Fax (506) 53-15-41

Impreso en los talleres de
Imprenta y Litografía VARITEC S.A.
San José, Costa Rica
en el mes de julio de 1991
su edición consta de 1000 ejemplares.

52233
676

ISBN 9977-83-048-7

Las iglesias latinoamericanas han hecho un largo camino en los últimos treinta años. No todas las iglesias ni todos en las iglesias han marchado al mismo paso, y a veces tampoco en la misma dirección. Con todo, hay una serie de temas que —controvertidos, interpretados de diversas maneras o resistidos— se han instalado en la conciencia de las comunidades cristianas y las han marcado. Es de esto que trata este libro.
En la colección de trabajos —diversos en su temática específica pero coincidentes en su propósito y coherentes en su contenido— Carmelo Alvarez ofrece a esa comunidad cristiana la oportunidad de reflexionar, profundizar y sobre todo interrelacionar y ver la mutua implicación de estos temas que la han desafiado.

CARMELO ALVAREZ: Pastor puertorriqueño e historiador del cristianismo. Ha sido profesor de historia y liturgia en el Seminario Bíblico Latinoamericano, institución de la cual fue rector de 1979 a 1982. Fue Secretario de la Pastoral de Consolación y Solidaridad del Consejo Latinoamericano de Iglesias (CLAI) de 1984 a 1986. A partir de 1987 se integró al Departamento Ecuménico de Investigaciones (DEI), institución en la que ocupa el cargo de coordinador general. Junto a su esposa, Raquel Rodríguez, se desempeña como personal del Ministerio Común para América Latina y el Caribe de la Iglesia Cristiana (Discípulos de Cristo) en Estados Unidos y Canadá y la Iglesia Unida de Cristo de Estados Unidos. Es miembro de la Iglesia Cristiana en Puerto Rico.
Es autor de los siguientes libros. *El protestantismo latinoamericano: entre la crisis y el desafío* (CUPSA, 1981); *Santidad y compromiso* (CUPSA, 1985); *Celebremos la fiesta: una liturgia desde América Latina* (DEI, 1986).

INFORMATION
ICI
CONSERVATION, INC